NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

ما بعد العلمانية

دراسات نقدية

مكتبة العربي PDF

ترجمات (52)

تشارلز تايلور - خوسيه كازانوفا - سيندر بانجستاد
عقيل بلجرامي - كاتيرينا دالاكورا - غريغوري ستارّت

ترجمة

طارق عثمان

ما بعد العلمانية

دراسات نقدية





(ترجمات: 52)

ما بعد العلمانية

دراسات نقدية

تشارلز تايلور- خوسيه كازانوفا- سيندر بانجستاد

عقيل بلجرامي -كاتيرينا دالاكورا-غريغوري ستارّت

ترجمة

طـارق عثمـان



ما بعد العلمانية

المؤلف: تشارلز تايلور- خوسيه كازانوفا- سيندر بانجستاد -عقيل بلجرامي -كاتيرينا دالاكورا-غريغوري ستارِّت

ترجمة: طارق عثمان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

عثمان/ طارق

ما بعد العلمانية، مجموعة مؤلفين، طارق عثمان (مترجم).

360 ص، (ترجمات؛ 52)

17×24سم

1. العلمانية. أ. مجموعة مؤلفين. ب. العنوان. ج. السلسلة. 211.6

رقم الإيداع: 15554/2022

ISBN:978-977-6870-37-6

الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، 2022م



بيروت - لبنان
info@nama-center.com

القاهرة - مصر
هاتف - واتس: 201115533255+

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: 212808564831+

موبايل: 212688953384+

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
هاتف: 3255 553 111 0 2+
واتس: 01003781456 2+

الفهرس

العلمانية الغربية

تشارلز تايلور

العلمـاني والعلمـانويات

خوســــــيه كازانوفا

ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس

خوسيه كازانوفا

مقارعة العلمانوية

العلمانوية والإسلام في أعمال طلال أسد

سيندر بانجستاد

العلمانوية: مضمونها وسياقها

عقيل بِلجرامي

الإسلامويّة والعَلْمنة والعَلمانيّة

كاتيرينا دالاكورا

تنويعات التجرِبة العلمانيّة

غريغوري ستارِتْ

مقدمة

كتاب آخر عن العلمانية! قد يقول القارئ مستنكِرًا، وحُقَّ له؛ فأي مبرر لنشر كتاب آخر في ظل وجود هذا الكم الضخم من الكتابات العربية في الموضوع؟ أجل الكتابات عن العلمانية كثيرة جدًّا، لكن ما يثير الدهشة حقًّا هو أنه على الرغم من وجود كل هذه الكتابات إلا أنها تفتقر إلى شيء أولي وأساسي للغاية، وهو تحديد المقصود من العلمانية بدقة. إذ يبدو لنا أن كلًّا من هذه الكتابات يتحدث عن علمانية خاصة به، وليس عن موضوع محدد اسمه العلمانية. وبذلك نصير أمام سؤال بسيط للغاية: ما الذي نتحدث عنه عندما نتحدث عن العلمانية؟

يعود ذلك إلى أسباب كثيرة، من أهمها أن مفهوم «علماني» (ومشتقاته) ينتمي إلى نوع المفاهيم الذي يسميه الفيلسوف البريطاني وليام جالي بـ«المفاهيم المتنازع فيها جوهريًّا»، أي تلك المفاهيم التي لا يمكن، وبحكم طبيعتها، أن يكون لها معانٍ محددة متفَق عليها، وبالتالي يتضمن استعمالها، لا محالة، نزاعات لا نهائية بين مستعمليها.

الغرض من هذا الكتاب هو محاولة ضبط مفهوم العلماني ومشتقاته الأساسية، حتى يتضح لنا ذلك الذي نتحدث عنه بالضبط عندما نتحدث عن العلمانية. لدينا هنا أربعة مفاهيم إنجليزية أساسية: (1) the secular، (2) secularization، (3) secularism **(4) secularity**. ينبغي ضبط معانيها وتوضيح الفروق الدقيقة بينها. يترجم المفهوم الأول the secular بـ«العلماني»، ومنه النعت علماني. والمفهوم الثاني secularization بـ«العلمنة». أما المفهوم الثالث والرابع فيترجمان عادة إلى العربية بـ لفظ واحد: «العلمانية»، وهو الأمر الذي يطمس فرقًا مهمًّا بين المفهومين، وبالتالي ينبغي ترجمة كل

منهما بلفظ مختلف. ويمكن الاحتفاظ بلفظ علمانية لمفهوم secularity، بينما يمكن ترجمة secularism بالأيديولوجيا العلمانية أو مذهب العلمانية أو بـ«العلمانوية» من باب التخفيف (وهي الترجمة المعتمدة في هذا الكتاب). وستفصل الدراسات المضمنة في هذا الكتاب القول في معنى كل مفهوم من هذه المفاهيم والفروق الدقيقة بين كل منها. لكن يمكننا التمهيد لذلك هنا بإيجاز هذه المعاني والفروق كالتالي:

1. العلماني، وفقا لخوسيه كازانوفا، هو «مقولة حديثة مركزية (مقولة لاهوتية-فلسفية، قانونية-سياسية، ثقافية-أنثروبولوجية) الهدف منها هو التنظير لواقع مغاير لـ«الديني» وفهم هذا الواقع وتجربته». وبحسب طلال أسد، «مفهوم العلماني هو اليوم جزء مما يُسمى بالعلمانوية» ويشدد على أنه «ينبغي علينا ألا نفكر في «العلماني» بوصفه فضاء تنعتق فيه الحياة البشرية وعلى نحو تدريجي من سلطة الدين»، وإنما بوصفه أنه «مفهوم يجمع في أحشائه سلوكيات ومعارف وحساسيات معينة موجودة في الحياة الحديثة»، إنه «تنويعة من التصورات والممارسات والحساسيات». ويقول تشارلز هيرشكايند، «أفهم العلماني بوصفه مفهوم يُمفصل بين كوكبة من المؤسسات والأفكار والتوجهات الوجدانية التي تشكل بعدًا مهمًّا من أبعاد ما نسميه بالحداثة وأشكال المعرفة والممارسة (الدينية وغير الدينية) المُحدِّدة لها».

2. يميز كازانوفا بين ثلاث دلالات لمصطلح العلمنة (أي سيرورة التعلمن أو تحقق العلمانية)، أو ثلاث فرضيات لنظرية العلمنة: (1) العلمنة بوصفها ممايزة المجالات العلمانية أو قل الدنيوية (الدولة، والاقتصاد الرأسمالي، والعلم في المقام الأول) بنيويًّا عن بعضها البعض وعن الدين، وهي ما تُفهم على أنها «تحرير» للعلماني (الدنيوي) من قبضة المؤسسات الإكليريكية والمعايير الدينية، وما يصاحب ذلك من ممايزة وتخصيص للدين ضمن مجال آخر حادث: المجال الديني. وفي هذا الصدد، يكون كل من الديني والعلماني بنيتان تشاركتا وتبادلتا تشكيل بعضهما البعض وظهرا لأول مرة

مع الحداثة؛ (2) العلمنة بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية من المجتمعات الحديثة، وهي ما تُفترض أنها سيرورة تقدم بشري كونية، وهذا هو الاستخدام الأحدث ولكن الأكثر انتشارًا للمصطلح ضمن النقاشات الأكاديمية الراهنة حول العلمنة، ولكنه، وبالرغم من ذلك، لا يزال غير معتمد في معظم معاجم اللغات الأوروبية. (3) العلمنة بوصفها خصخصة الدين (أي تهميشه ونفيه من المجال العام)، وهي ما تُفهم على أنها توجه تاريخي حديث عام، وفي الوقت عينه، على أنها شرط معياري، بل في الواقع على أنها شرط قبلي، للسياسات الديمقراطية الليبرالية الحديثة.

3. وفقًا لكازانوفا، تقال العلمانوية على معنيين: (1) هي أداة للحكم، أي فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية؛ (2) هي أيديولوجيا، وهذه الأيديولوجيا على نوعين: فلسفات تاريخية تتضمن نظرية للدين، ونظريات سياسية تتضمن رؤية لماهية الدين ووظيفته. ويحدده عقيل بلجرامي مضمونها في مبادئ ثلاث: (1) هي موقف يُتخذ حيال الدين؛ (2) وهذا الموقف يكون ضمن نطاق الحكم السياسي تحديدًا؛ (3) وهي ليست غاية بحد ذاتها وإنما وسيلة يُرجى منها تعزيز خيرات اجتماعية وسياسية بعينها. العلمانوية إذن هي مذهب سياسي، أيديولوجيا سياسية. ويحاجج طلال أسد عن أن العلمانوية لا تشدد، ببساطة، على أن المعتقدات والممارسات الدينية ينبغي أن تُحصر في فضاء خاص بحيث لا يعود بوسعها، أي المعتقدات والممارسات الدينية، أن تهدد الاستقرار السياسي أو حريات المواطنين الذين «يفكرون على نحو حر». وإنما هي تنبني على تصور بعينه عن العالم («الطبيعي» و«الاجتماعي») وعن المشاكل التي يولدّها هذا العالم.

4. مفهوم العلمانيّة أقل شهرة من أخويه: العلمنة والعلمانوية اللذين يهيمنان على كل النقاشات الراهنة، بينما قلما يُتناول مفهوم العلمانيّة. وعامة، يحيل مفهوم العلمانيّة على نمط العيش العلماني، على كل أبعاد الحياة

الثقافية والرمزية والمؤسسية التي تُعتبر غير دينية في مقابل تلك التي تُعتبر دينيّة. وعليه، فإن العلمانيّة أوسع من العلمانويّة، فالأخيرة أيديولوجيا سياسية ومشروع سياسي، بينما الأولى تتعلق بشكل الحياة الحديث ككل. ويفرق تشارلز تايلور بين ثلاث معانٍ للعلمانية: الأول هو تحول الدين إلى مسألة شخصية، وإخراجه عن النطاقات الاجتماعية المختلفة. والثاني هو اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية، والثالث هو غدو الإيمان مجرد خيار ضمن خيارات أخرى.

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات المترجمة لنخبة من أهم المفكرين المهتمين بمسألة العلمانية. ففي دراسة «العلمانية الغربية»، يقدم لنا الفيلسوف والمنظّر الاجتماعي المرموق تشارلز تايلور بعض أفكاره الأساسية عن الموضوع، والتي فصل فيها القول في كتابه ذائع الصيت عصر علماني. وفي دراسة «العلماني والعلمانويات» يقدم لنا عالم اجتماع الأديان خوسيه كازانوفا تحليلًا مفهاميًا مفصّلًا لمفاهيم العلماني والعلمنة والعلمانوية مع التركيز على المفهوم الأخير. بينما يقدم في دراسته «ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس»، تحليلًا لمفهوم العلمانية ونقدًا لمفهوم ما بعد العلماني عند الفيلسوف الألماني الكبير يورجن هابرماس. وفي دراسته «مقارعة العلمانوية: العلمانوية والإسلام في أعمال طلال أسد» يستعرض سيندر بانجستاد وينقد مفهوم العلمانوية عند الأنثروبولوجي المرموق طلال أسد. وفي دراسة «العلمانوية: مضمونها وسياقها»، يقدم لنا عقيل بلجرامي، مشتبكًا مع أفكار تشارلز تايلور، تحليلًا مفصّلًا لمفهوم العلمانوية، كمذهب سياسي، ولأسس ومبررات تبنيها وتطبيقها. وفي دراسته «تنويعات التجربة العلمانية»، يقدم جريجوري ستارت نقدًا قويًا لمفهوم العلماني ومشتقاته، ويحاجج عن أنه مفهوم معياري أو قيمي، متنازع فيه جوهريًا، وبالتالي قيمته التحليلية ضعيفة أو معدومة. وفي دراستها «الإسلاموية والعلمنة والعلمانية»، تطبق كاتيرينا دالاكاورا أفكار كازانوفا وتايلور على الحركات الإسلامية، وتبين مدى تغلغل العلمانية في بنية هذه الحركات وممارستها.

وختامًا، أرجو أن يسهم هذا الكتاب في توضيح هذه المفاهيم الإشكالية للغاية، بضبط معانيها وبيان الفروق الدقيقة بينها. وجزيل الشكر لمركز نماء للبحوث والدراسات على عنايته بنشر هذا الكتاب.

المترجم

العلمانية الغربية[1]

تشارلز تايلور

(1) Taylor, Charles, 2011, "western secularity" In Calhoun, Craig. Juergnsmeyr, Mark. and Vanantwerpen, Jonathan (eds.). Rethinking Secularism. oxford: oxford university press. pp. 31- 53.

1- الديني والعلماني: مسار ثنائية[1]

نحن نعيش في عالم، حيث الأفكار، والمؤسسات، والأساليب الفنية، وأنماط الإنتاج، وأنماط العيش، تُتداول فيما بين مجتمعات وحضارات ذات جذور تاريخية وتقاليد مختلفة؛ فعلى سبيل المثال، انبعثت الديمقراطية البرلمانيّة من إنجلترا، من بين بلدان أخرى، إلى الهند؛ وبالمثل، امتدت ممارسة العصيان المدني اللا عنفي، من جذورها في الصراع من أجل استقلال الهند، إلى أماكن أخرى عديدة، من بينها الولايات المتحدة مع مارتن لوثر كينج الابن وحركة الحقوق المدنية، وأحداث 1983 في مانيلا، وثورات زمننا المخملية والبرتقالية.

لكن الأفكار وأشكال الممارسة هذه لا تُنقل كحجر، هكذا ببساطة، من مكان لآخر؛ وإنما تخضع مع كل انتقالٍ للتحوير، وإعادة التأويل، وتُوهَب معاني جديدة في كل مرة. وهذا من شأنه أن يُصيبنا بقدرٍ هائلٍ من التشويش عندما نحاول تتبع هذه التنقلات وفهمها. أحد ضروب هذا التشويش يأتي مثلا من أخذ كلمة بحد ذاتها بعيدًا عن سياقها؛ فربما يكون الاسم واحدًا، ولكن ماصدقه غالبًا ما سيكون مختلف من مكانٍ لآخر.

يبدو ذلك بجلاء في حالة كلمة «علماني»[2]؛ فنحن نفكر في «العلمنة»[3] بوصفها سيرورة بعينها يمكن أن تحدث في أي مكان (ووفقًا للبعض هي تحدث[4] في كل مكان). وكذلك نحن نفكر في نظم الحكم العلمانوية[5] بوصفها خيارًا متاحًا لأي

---

(1) قسم المؤلف النص لفقرات مرقمة، والمترجم هو من وضع عنوان كل فقرة؛ نظرًا لطول النص وطول الفقرات.

(2) Secular.

العلماني كمقولة إيستيمولوجية حديثة (لا كصفة للأشخاص)، انظر ما يلي من المتن، والهامش رقم 2، ص11. (المترجم).

(3) Secularization.

(4) التشديد من المؤلف، وكل التشديدات في النص منه. (المترجم).

(5) يقال نظم حكم علمانوية وليس نظم حكم علمانية. انظر الهامش رقم (19) لبيان الفرق بين العلمانية secularity والعلمانوية secularism. (المترجم).

بلد،سواء تُبنيت بالفعل أم لا. ويقينا، هذه الكلمات [العلماني، علمنة، نظم علمانوية[1] تظهر في كل مكان، ولكن هل هي حقًا تعني نفس الشيء في كل مرة تُقال؟ أم أنه ثمة، عوضًا عن ذلك، فروقات دقيقة، من شأنها أن تشوش على النقاشات بين-الثقافية لهذه الموضوعات؟

أعتقد أن هذه الفروقات موجودة بالفعل، وأنها تنتصب بوصفها مشكلات أمام فهمنا؛ فإما أننا نتعثر في تشابكات الأهداف المتضاربة، أو أن وعيًا مبتسرًا بتلك الفروقات الهامة سيؤدي بنا إلى استنتاجات بالغة الأثر، بعيدة تمامًا عن حقيقة الوقائع التي نتغيّا وصفها. ولنأخذ هذه الحالة على سبيل المثال: عندما يجادل البعض بأنه طالما أن «العلماني» هو مقولة[2] قديمة في الثقافة المسيحية، وطالما أن الإسلام لا يبدو أنه يمتلك مقولة مناظرة لها، فإن المجتمعات الإسلامية لا يمكنها من ثمّ أن تتخذ لها نظم حكم علمانوية. بالطبع لن تكون نظمًا مطابقة لنظائرها في العالم المسيحي، ولكن لعل الفكرة يمكنها، عوضًا عن أن تظل مقيدة محليًا، أن ترتحل عبر الحدود، بشكل مخترع ومتخيل.

دعونا ننظر في بعض سمات «العلماني»، بوصفه مقولة تطورت ضمن العالم المسيحي اللاتيني. أولًا؛ لقد كان أحد زوجي ثنائية مصطلحية[3]، وكان يتعلق بـ«القرن» -أي بالزمن العادي[4]- في مقابل ما يتعلق بالأبدية، أو بالزمن المقدس[5]. إذ كان

---

(1) كل ما بين معكوفتين في النص من وضع المترجم.

(2) Category.

«العلماني» بحسب خوسيه كازانوفا هو: مقولة حديثة مركزية (لاهوتية-فلسفية، سياسية-قانونية، ثقافية-أنثروبولوجية) تهدف لتأسيس وتنسيق وفهم وتجربة واقعٍ مغايرٍ لـ«الديني» (كازانوفا، العلماني والعلمانيات). (المترجم).

(3) Religious/Secular.

(4) Profane:

غير المقدس أو العادي في مقابل المقدس. ونؤثر هذه الترجمة على المدنس؛ نظرًا للحمولة القيمية (اللاهوتية) التي تثقل كاهل لفظ المدنس، والتي لم يقصد أبدًا أن يوصم الزمن المقابل للزمن المقدس بها، فهو مجرد زمن غير مقدس، زمن عادي، وليس زمنًا مُدنسًا (المترجم).

(5) انظر النقاش حول الزمنين المقدس والعادي في:

Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 54–61

يُنظر إلى بعض الأوقات والأماكن والأشخاص والمؤسسات والأفعال على أنها وثيقة الصلة بالمقدس أو بالزمن الأعلى[1]، بينما كان يُنظر إلى أخرى على أنها متعلقة بالزمن العادي وحده. ومن ثمّ، فإن نفس هذا التميز أمكن أن يُعبر عنه غالبا باستخدام الزوج «روحاني/زمني»[2] (فيقال مثلًا إن الدولة هي «الذراع الزمني» للكنيسة). ووفقا لهذا المعنى، فإن أساقفة الإبراشيات العاديين «علمانيون»؛ لأنهم يشتغلون في «الخارج»، هناك في «القرن» [في العصر]، وذلك في مقابل نظرائهم «المترهبنين» في الأديرة، الذين يعيشون وفقًا لقواعدها.

ثمة معنى واضح إذن لـ«العلمنة»، التي دُشنت في عقب الإصلاح الديني: إنها تشير بالتحديد، ووفقًا لهذا المنطق، إلى عملية نقل وظائف وممتلكات ومؤسسات بعينها من يد الكنيسة ليد أناس عاديين[3].

والحال، أن هذه التحولات كانت في الأصل تتم ضمن نظام مُرسخ بواسطة هذه الثنائية الشاملة؛ لقد كانت الأشياء تُنقل من ركن لآخر ضمن نظام ثابت. إن هذا الترتيب لـ«العلماني» يجعل من العلمنة شأنًا غير درامي، في واقع الأمر؛ مجرد إعادة ترتيب للأثاث ضمن حيز ما دونما تبديل لسماته الأساسية.

ولكن مع بداية القرن السابع عشر راحت إمكانية جديدة تبزغ تدريجيًا: تصور لحياة اجتماعية يكون فيها «العلماني» هو كل ما هنالك. فبما أن «العلماني» كان يشير في الأصل للزمن غير المقدس أو العادي بوصفه مقابلًا للأزمنة العليا، فإن ما كان لزامًا علينا هو أن نصير إلى فهمٍ للزمن العادي دونما أية إحالة للأزمنة العليا[4]. ربما ظلت

---

(1) Higher time.

(2) Spiritual/Temporal.

(3) «العلمنة» بحسب كازانوفا «تشير عادة إلى أنماط تاريخية وتجريبية فعلية أو مزعومة للتحولات والتمايزات التي وقعت بين مؤسسات الديني (المؤسسات الإكريليكية والكنائس)، ومؤسسات العلماني (الدولة والاقتصاد والعلم والفن والصحة واللهو والصحة والرفاهية وإلخ)، بداية من المجتمعات الحديثة المبكرة، ووصولًا للمجتمعات المعاصرة» (كازانوفا، العلماني والعلمانيات). (المترجم).

(4) بحسب كازانوفا، فهذه هي اللحظة الحاسمة التي تحولت فيها الخبرة الفينومينولوجية بالعلماني من اعتباره أحد زوجي: ديني/علماني، إلى اعتباره كينونة منغلقة على نفسها ومستقلة تمامًا (المترجم).

الكلمة [العلماني] قيد الاستخدام، ولكن معناها قد تغير بعمق، وذلك لأن مقابلها قد تبدل بشكل أساسي؛ إذ لم يعد بعدا زمنيا آخر، بحيث يكون للمؤسسات «الروحانية» ركنها الخاص، وإنما غدا العلماني، وفقًا لهذا المنطق الجديد، يقابل أية دعوى تُرفع باسم شيء يتعالى على هذه الكلمة وعلى مشاغلها. ونحن في غنى عن القول بأن أولئك الذين تخيلوا عالمًا «علمانيًا»، وفقًا لهذا المنطق، يرون أن مثل هذه الدعاوي ليس لها أي أساس من الصحة، وأن وجودها مسموح به فقط للحد الذي لا تمثل معه تحديًا للسلطات الدنيوية ولرفاهية الإنسانية.

ولأنه كان من الضروري للكنائس أن تُبقي على موطئ قدم لها في النظام الاجتماعي، فإن أولئك الذين ظلوا يؤمنون بالمتعالي يمكن أن يكونوا ضروريين، ولو بطريقتهم الخاصة، لعمل المجتمع، ولكن بشرط أن يُفهم هذا العمل وبشكل حصري وفقًا للقيم والغايات «المادية»[1] (السلام، الرخاء، التطور، الازدهار، إلخ).

ولقد استلزم هذا التحول حدوث تغيرين أساسيين: الأول؛ أنه قد جلب تصورًا جديدًا للنظام السياسي والاجتماعي الحسن [الخيّر أو الصالح]، تصور منبت الصلة عن الإيتيقا التقليدية للحياة الطيبة [الخيّرة أو الصالحة]، أو بالتحديد عن فكرة الكمال المسيحية (القداسة). إنه التصور «ما بعد الغروتي»[2] لمجتمع يتشكل بالأفراد ومن أجلهم، ويفرض توفية حاجتهم للأمن وسبل العيش. وفقًا لهذا المنظور، إذن، لا يكون

(1) This-worldly:

المادي الدنيوي في مقابل الروحي.

(2) Post-Grotian.

نسبة لهوجو غروتيس (Hugo Grotius 1583-1645)، فقيه قانوني ولاهوتي وفيلسوف سياسي هولندي، يُنسب إليه ما يُعرف بالتقليد الغروتي في القانون الدولي والعلاقات الدولية. يمتلك جروتيس فكرة أخلاقية مثالية شبه لاهوتية عن العلاقات الدولية؛ حيث ينظر للعالم بوصفه مجتمعًا واحدًا كبيرًا، وما الدول إلا كيانات تنتمي لهذا المجتمع، وأن العلاقات بين هذه الدول تبني في المقام الأول على الالتزام بالقانون (أي الحق الطبيعي) والأخلاق، مما يجعله بمثابة مقلوب هوبز، الذي يجعل من العالم ساحة حرب يتقاتل فيها الجميع ضد الجميع. والمقصود هنا بالمجتمع ما بعد الغروتي؛ ذاك الذي توقف عن اعتبار الفضيلة والأخلاق معيارًا وهدفًا له (المترجم).

معيار خيرية المجتمع (المنفعة المتبادلة) معيارًا ماديًا بشكل قاطع فقط، وإنما أيضًا منبت الصلة عن «الفضيلة» بالمعنى التقليدي للكلمة.

والحال، أن هذه الممايزة لمعيار «أرضي» مخصوص، تتموقع ضمن ذلك التمييز الأوسع الذي يفصل «المادي» [الدنيوي] أو المحايث[1] عن المتعالي[2]، وهذا التمييز الواضح بجلاء، ليس بدوره سوى منتَجٍ للتطور الذي مر به العالم المسيحي اللاتيني، والذي غدا جزءًا من طريقتنا نحن الغربيين لرؤية الأشياء. وها نحن نميل لتعميمه بشكل كوني، بالرغم من أن تمييزًا بمثل هذا الرسوخ والصرامة لم يوجد في أية ثقافة بشرية أخرى عبر التاريخ. فقط ما يبدو أنه قد وجد بشكل كوني بالفعل، هو ضرب من التمييز بين الكائنات العليا (الأرواح)، والممالك الدنيوية والعالم اليومي الذي نراه مباشرة من حولنا. وحتى هذا التمييز لم يكن يتجلى في صورة نطاقين منفصلين تمامًا، بحيث يكون النطاق الأدنى [المحايث، الدنيوي] منظورًا إليه بوصفه نظامًا مكتفيًا بنفسه، مفهومًا وفقًا لشروطه الخاصة فقط. وإنما كانا، عوضًا عن ذلك، نطاقين متداخلين عادة، بحيث لم يكن للأدنى أن يكون مفهومًا دونما إحالة على الأعلى. ولنأخذ مثالًا على ذلك من الحقل الفلسفي: بالنسبة لأفلاطون، فإن وجود وتطور الأشياء من حولنا لا يمكن أن يفهما إلا وفقًا للأفكار [المثل] المناظرة لها في عالم المُثل، الموجود خارج الزمن. وعليه، فإن الفصل الصارم لنظام محايث عن آخر متعالٍ هو (لحسن الحظ أو لسوئه؟) واحد من اختراعات العالم المسيحي.

وعلى هذا الفصل ينهض ذلك الفهم الجديد للعلماني الذي أتينا على ذكره. الفهم الذي يؤكد، في واقع الأمر، على أن النظام «الأدنى» المحايث أو العلماني هو كل ما هنالك، وأن النظام الأعلى أو المتعالي ليس سوى اختراع [تخيل، وهم] بشري. والحال، أن الاختراع سالف الذكر لذلك التمييز الصارم بين النظامين هو، وبكل وضوح، الذي مهد السبيل أمام «إعلان استقلال» المحايث.

---

(1) The immanent.

(2) The transcendent.

في البدء ادعى هذا الاستقلال أن المحايث كان محدودًا وجزئيًا، وفي النسخة «الربوبية»[1] من هذا الادعاء، التي تفشت في القرن الثامن عشر، نُظر للإله على أنه صانع النظام المحايث، وطالما هو الخالق الذي يتصب النظام الطبيعي برهانًا على وجوده، وطالما أن المنفعة المتبادلة هي النظام الإنساني الذي صممه وارتضاه لنا، فإن تأسيسنا لهذا النظام هو انصياع لإرادته. وعلاوة على ذلك فإنه لا يزال يؤكد على دعمه لقانون هذا النظام، بما أعده من ثواب وعقاب في الحياة الآخرة.

وهكذا، فإن قدرًا من الدين أو من التقوى اعتُبر شرطًا ضروريًا للنظام الصالح، ومن ثمّ سينزع جون لوك سمة التسامح ليس عن الكاثوليكيين وفقط وإنما عن الملحدين أيضًا. هذا هو إذن الجانب الإيجابي من علاقة الإله بالنظام الصالح، ولكن الدين يمكن أن يكون له أيضًا آثار سلبية؛ فالسلطة الدينية يمكن أن تنخرط في التنافس مع الحكام العلمانيين، وتكلف المؤمنين بأشياء تتجاوز بل ربما تعاكس متطلبات النظام الصالح، وتطرح دعاوي لاعقلانية. ومن ثمّ كان لزامًا أن يُطهر المجتمع من «الخرافات» و«التعصب» و«الحَميّة الدينية».

والحال، أن محاولات حُكّام القرن الثامن عشر «المتنورين» كفريدريك العظيم، وجوزيف الثاني لـ«عقلنة» المؤسسات الدينية -أي في واقع الأمر معاملة الكنيسة بوصفها قسمًا من أقسام الدولة- لتنتمي إلى هذا الطور المبكر للعلمنة في الغرب. وكذلك أيضًا، وإن كان بشكل مختلف تمامًا، يتتمي تأسيس الجمهورية الأمريكية، بما تضمنه من فصل للكنيسة عن الدولة. ولكن أول توكيد، لا ينقصه الوضوح، على انغلاق العلماني على نفسه، قد أتى مع الأطوار الراديكالية للثورة الفرنسية.

---

(1) Deist:

المذهب الربوبي هو الذي يؤمن بوجود الخالق اعتمادًا على براهين عقلية لا على الوحي وبأن خالقًا قد خلق (صمم) العالم ثم تخلى عنه. (المترجم).

فيما بعد، سيعود هذا التوكيد الشرس على العلمانية[1]، مع الجمهورية الفرنسية الثالثة، والتي تأسست لائكيتها على فكرتي اكتفاء العلماني بنفسه وإقصاء الدين. ولقد أوضح مارسيل غوشيه[2] كيف مَهدّ رينوفييه[3] السبيل أمام راديكاليي الجمهورية الثالثة في معركتهم مع الكنيسة. فالدولة ينبغي أن تكون «فاعلًا أخلاقيًا ومُعلّمًا»[4]. إنها «مسئولة عن الأنفس [الأرواح] تماما كالكنيسة أو المجتمع المتدين، ولكن على مستوى أكثر كونية منهما»[5]. إن الأخلاقية[6] هي المحك إذن؛ فلكي تتحرر الدولة من التبعية للكنيسة ينبغي عليها أن تمتلك «أخلاقيتها الخاصة المستقلة عن كل الأديان»[7] وأن تتمتع بـ«تفوق أخلاقي»[8] في علاقتها بجميع الأديان. وستكون «الحرية» هي الأساس الذي تنهض عليه هذه الأخلاقوية، ولكي تجعل نفسها في المقدمة، أي قبل الدين،

---

(1) Secularity:

العلمانية: أن نكون أو نوجد كعلمانيين، في مقابل أن نكون أو نوجد كمتدينين، أي الحساسيات والرؤى والمواقف التي يتبناها المرء بوصفه متعلمنًا، في مقابل الحساسيات والرؤى والمواقف التي يتبناها المرء بوصفه متدين. بخلاف العلمانوية secularism والتي تعني مبدأ للحوكمة السياسية (أي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية)، أو تعني نوعين من الأيديولوجيا: «فلسفية تاريخية» تستبطن رؤية تطورية تقضي بحتمية اضمحلال الدين. و«سياسية» تقضي بأن الخطاب الديني خطاب غير عقلاني ينبغي نفيه من المجال العام. راجع كازانوفا العلماني والعلمانيات. (المترجم).

(2) Marcel Gauchet.

(3) تشارلز برنارد رينوفييه (1815-1903) Charles Bernard Renouvier، فيلسوف فرنسي مغمور نسبيًا، يعتبر ممثل الكانطية المُحدّثة بفرنسا. وعن أفكاره المتعلقة بهذا السياق، راجع مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ت: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص67 وما بعدها (المترجم).

(4) بالفرنسية في النص:

«moral et enseignant».

(5) بالفرنسية في النص:

«charge d'âmes aussi bien que toute Église ou communauté, mais à titre plus universel».

(6) Morality.

(7) بالفرنسية في النص:

«une morale indépendante de toute religion"».

(8) بالفرنسية في النص:

«suprématie morale».

سيكون على هذه الأخلاقوية المُشرِعنة للدولة أن تنهض على أكثر من مجرد المنفعة أو المشاعر، إنها ستحتاج لـ«لاهوت عقلاني»[1]، كذلك الذي قدمه كانط[2].

ونحن في غنى عن القول بأن هذه الروح لا تزال تواصل سريانها في فرنسا المعاصرة، كما يمكن للمرء أن يرى في ذلك الجدل الذي لا ينقطع حول منع الحجاب الإسلامي. إنه نفس الإصرار إذن: الفضاء العمومي، حيث يلتقي المواطنون، لا بد أن يكون نقيًا من أي مرجعية دينية.

وهكذا، يتبين لنا أن تاريخ مفهوم «العلماني» في الغرب مُعقدّ وغامض؛ ففي البدء كان أحد زوجي الثنائية [ديني/علماني] التي تميز بين بعدين من أبعاد الوجود وتُعيّنهما وفقًا لنوع الزمن الجوهري لكل منهما. ولكن فيما بعد، وتأسيسًا على ذلك الفصل الصارم بين المحايث والمتعالي، نشأت ثنائية أخرى، يحيل فيها العلماني إلى فضاء محايث ومكتفٍ بنفسه، في مقابل مملكة المتعالي (التي تُعرف غالبًا بـ«الديني»). بعد ذلك، ستخضع هذه الثنائية لعملية تحولّ [طفرة] إضافية؛ حيث ينكر طرفها المتعالي، لتستحيل إلى ثنائية يشير أحد طرفيها إلى الحقيقي، إلى الواقعي («العلماني»)، بينما يشير الآخر إلى مجرد شيء مخترع ومتخيل («الديني»)؛ أو حيث يشير «العلماني» إلى تلك المؤسسات التي لا غنى لنا عنها إذا ما أردنا العيش في «هذا العالم»، بينما يشير «الديني» أو «الكنسي» إلى مجرد لواحق [إكسسوارات] اختيارية، والتي من شأنها غالبًا أن تشوش على مسار هذه الحياة الدنيا.

عبر هذه الطفرة المزدوجة تحولت الثنائية نفسها تحولًا عميقًا؛ ففي الحالة الأولى، كان الطرفان حقيقيين ويمثلان بُعدين لا غنى عنهما للحياة والمجتمع، لقد كانت ثنائية «داخلية» [متصلة] إذن؛ بمعنى أنه يستحيل وجود أحد الزوجين من دون الآخر، تمامًا كشمال ويمين أو فوق وتحت. ولكن بعد هذه الطفرة استحالت الثنائية ثنائية «خارجية»

---

(1) بالفرنسية في النص:

«théologie rationnelle».

(2) Marcel Gauchet, La religion dans la démocratie (Paris: Gallimard, 1998), 47–50.

[منفصلة]؛ بحيث أصبح كل زوج نقيضًا للآخر، فالعلماني والديني متناقضان، تمامًا كالصواب والخطأ أو الضروري والفائض عن الحاجة. وستكون الخطة في العديد من الحالات هي إلغاء أحدهما [الديني]، في مقابل الحفاظ على الآخر [العلماني].

لقد كانت أنماط العلمنة ما بعد- الربوبية[1] تعكس، بطريقة أو بأخرى، سمات القالب الربوبي سالف الذكر. فوفقًا للرؤية اليعقوبية، الطبيعة هي المُصمِّمّ [الرب]، ومن ثمّ فإن نمط «التقوى» [التدين] الذي يناسبها هو أيديولوجية إنسانوية مؤسَّسة على ما هو طبيعي. بينما لا يُسمح في المقابل بأي ضرب من ضروب الدين «العمومي»[2]. فالإيمان ينبغي أن يُنفى إلى الفضاء الخصوصي. تبعًا لهذه الرؤية سيتحتم وجود أخلاقية مستقلة متسقة، أخلاقية اجتماعية مكتفية بنفسها، دونما أية إحالة للمتعالي. هذا المطلب بدوره قد شجع فكرة وجود شيء ما يُدعى «مجرد العقل»[3]؛ أي عقلٍ مستغنٍ عن أية مقدمات «إضافية»، مستمدة من الوحي، أو من أي مصدرٍ متعالٍ مزعوم آخر. تنويعات على هذه الدعاوى غالبًا ما تعود لتطفو على السطح في النقاشات المعاصرة حول العلمانوية[4] في الغرب[5].

والحال، أن هذا القالب الربوبي قد ساعد في تحديد ما هو الدين «الجيد» أو «المقبول»، بالنسبة لمعظم النقاشات الغربية على مدى القرون القليلة السالفة؛ فالدين

---

(1) Post-Deist.

(2) Public religion.

الدين العمومي (العام) في مقابل الدين الخصوصي (الخاص): قسمة ثنائية حديثة للدين، منظورًا إلى مدى ونوعية حضوره في المجال العمومي. انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث. (المترجم).

(3) Reason alone (die blosse Vernunft)

مجرد العقل أو محض العقل: فكرة كانط الأثيرة، راجع كتابه الدين في حدود مجرد العقل. (المترجم).

(4) Secularism.

العلمانوية، راجع الهامش1، ص22. (المترجم).

(5) لقد ناقشتُ هذه النقطة بتوسع أكثر في:

Charles Taylor, "Die blosse Vernunft," in Dilemmas and Connections (Cambridge, Mass.: Harvard university press, pp. 326–346.

الجيد أو الملائم هو: نظام من المعتقدات في إله (أو في بعض القوى المتعالية الأخرى)، يلزم عنه أخلاقية مقبولة، أو ربما أخلاقية «عقلانية» كما في بعض النسخ. ويخلو من أية عناصر لا تساهم في تعزيز هذه الأخلاقية، ومن ثمّ يخلو من «الخرافات» وهو أيضًا مضاد بالضرورة لـ«التعصب» ولـ«الحَميّة الدينية»؛ لأنهما، وبحكم تعريفهما، ينطويان (عبر السلطة الدينية) على تحدٍ لما يعتبره «مجرد العقل» النظام الملائم للمجتمع[1].

بوسع الدين إذن أن يقدم العون للنظام الاجتماعي، وذلك عن طريق غرسه لمبادئ الحق في النفوس، ولكن عليه أن يتوخى الحذر حتى لا يشكل أي تحدٍ أو تهديد لهذا النظام. وهكذا، فإن جون لوك مستعد للتسامح مع رؤى دينية عديدة، ولكنه يستثني من هذه المعاملة الكريمة كلًا من الملحدين (الذين يقوض عدم انتظارهم للثواب في الحياة الأخرة استعدادهم للوفاء بالعهود واحترام النظام الخيّر)، والكاثوليكين (الذين لا يمكنهم سوى تحدي النظام القائم).

في كلا المنحيين إذن، الإيجابي والسلبي، يحدث التأثير الأساسي للدين الجيد في المستوى الجواني[2] فقط: فمن الناحية الإيجابية يعمل على توليد الوازع الأخلاقي السليم؛ ومن الناحية السلبية يضمن بقاءه [أي تأثير الدين] في عقل وروح الشخص، عدم تحديه للنظام الخارجي. ومن ثمّ، فإن الطقوس الدينية العامة يمكنها أن تكون مكونًا أساسيًا لهذا الدين «العقلاني» فقط إذا ما كان بمستطاعها أن تحتفي بالنظام العام أو تحفز الوازع الأخلاقي.

---

(1) لمناقشة كاملة لفكرة النظام الأخلاقي الحديث راجع: تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة.

(2) باللاتينية في النص: in foro interno داخل الفرد، نيته، ضميره، أو ما هو متحقق بالقوة، أي ما يملك المرء الاستعداد والنية للقيام به، ويقابله in foro externo ما هو متحقق بالفعل، أي ما يقوم به المرء بالفعل. نجد هذا التميز عند توماس هوبز في كتابه اللفياثان، حيث يجادل هوبز بأن الأفراد مستعدون داخليًا لطاعة القانون الطبيعي، الذي يدعوهم لتحقيق السلام مع بعضهم البعض، ولكن هذا الاستعداد لا يتحول إلى فعل حقيقي إلا بعدما يُخضع لحساب عقلاني يحدد عواقب هذا الالتزام، وذلك بما أن المرء لا يثق في أن الآخرين سيلتزمون كما سيلتزم هو. ومن هنا تأتي أهمية سيادة الدولة (اللفياثان)، حيث ستحسم (بسلطانها على الأفراد) مشكلة انعدام الثقة المتبادل هذه، ومن ثمّ تحول هذا الالتزام الجواني النظري بالقانون الطبيعي إلى التزام واقع بالفعل. (المترجم).

في نهاية المطاف، أخذت هذه الكوكبة من المصطلحات، ومن ضمنها «العلماني» و«الديني» في الارتحال، وهي مثقلة بكل هذه الحمولة من الالتباس، والافتراضات العميقة المتعلقة بالفصل الصارم بين المحايث والمتعالي في ناحية، والعمومي والخصوصي في ناحية أخرى. لا عجب إذن أن تسبب هذه المصطلحات قدرًا هائلًا من التشوش. حتى الغربيون أنفسهم غالبًا ما يكونوا مشوشين فيما يتعلق بتاريخهم الخاص. إحدى طرق فهم تطور العلمانية الغربية إذن، هي النظر إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، ومن ثمّ إقصاء الدين إلى مجال «خصوصي»، بحيث لا يعود بوسعه التدخل في الحياة العمومية، بوصفه [أي الفصل بين الكنيسة والدولة] نتيجة لهذا التميز المبكر بين العلماني (أو الزمني) والمقدس (أو الأبدي). سيُتذكر هذا الفصل، إذن، على أنه الحل النهائي المرضي الذي أقصى الدين أخيرًا إلى هوامش الحياة السياسية.

ولكن الحال أن هذه المراحل[1] ليست متمايزة بوضوح في واقع الأمر. ومن ثمّ نجد العلمانيين الأمريكيين غالبًا ما يخلطون بشكل مريع بين فصل الكنيسة عن الدولة وفصل الدين عن الدولة (جون رولز على سبيل المثال يريد أن يحظر كل إشارة إلى المرجعيات التي تتأسس عليها رؤى الناس الشاملة للعدالة[2] -ومن ضمنها بالطبع الرؤى الدينية- من الخطاب العمومي). وعلاوة على ذلك فإن هذه الكوكبة من المصطلحات قد أنتجت أحكامًا إثنو-مركزية[3] كارثية. فعندما تكون هذه المراحل التاريخية الثلاثة

---

(1) أي الفصل بين العلماني والديني ثم الفصل بين الكنيسة والدولة. (المترجم).

(2) Comprehensive views or doctrines.

الرؤى أو المذاهب الشاملة للعدالة: مفهوم لجون رولز، يُحيل به إلى كل التصورات الفلسفية أو الدينية التي تشتمل على رؤية كلية للعدالة، والتي يضعها في مقابل تصوره السياسي الليبرلي للعدالة (العدالة بوصفها إنصافًا). يفترض رولز أن بوسع المواطنين الديمقراطيين المتبنين لقناعات شاملة متباينة عن العدالة، أن ينجزو إجماعًا توافقيًا overlapping consensus حول مسألة العدالة، عن طريق نقاش عمومي حر بعقل عمومي يتجاوز كل الأسس المرجعية التي تنطلق منها قناعتهم الشاملة عن العدالة. ومعلوم أن تايلور (كما لغيره: هابرماس وساندل وريكور وصن) سجالًا قويًا مع رولز حول نظريته في العدالة. (المترجم).

(3) Ethnocentric.

متمكزة إثنيا أو إثنو-مركزية.

آنفة الذكر (التميز بين الكنيسة والدولة [بين العلماني والديني]، ثم الفصل بين الكنيسة والدولة، وأخيرًا إقصاء الدين من الدولة ومن الحياة العمومية) هي الخلفية «الكنسية»[1] [المقدسة] اللازم تحققها لكي يكون النظام العلماني علمانيًا بالشكل المرضي، فبالطبع لن يكون أبدًا بوسع المجتمعات الإسلامية تحقيق مثل هذا النظام [العلماني المُرضي].

بنفس الطريقة يمكن للمرء أن يسمع هذا الحكم [الوصف]: إن المجتمع الصيني الإمبريالي كان مجتمعًا «علمانيًا» بالفعل، وذلك مع الغفلة التامة عن الدور الهائل الذي تلعبه هذه القسمة: محايث/متعالي في دلالة المفهوم الغربي [العلماني] والذي لم يوجد له أي نظير في الصين القديمة. وفي نفس السياق نجد أشيس ناندي[2] يبين أثناء مناقشته للمشاكل المتولدة عن الاستخدامات المتعددة لمفهوم «العلماني»، الالتباسات التي تحصل غالبًا عندما تُطلق تصريحات مناظِرة، فيما يتعلق بالحالة الهندية (على سبيل المثال: لقد كان الإمبراطور أشوكا[3] «علمانيًا»، أو لقد أسس الإمبراطور المغولي أكبر[4] حكمًا «علمانيًا»).

ولكن هذا الضرب من التصريح المغلوط يمكنه أيضًا أن يعكس ضربًا معينًا من الحصافة؛ فواقع الأمر أن ناندي قد ميز بين تصورين غاية في الاختلاف يطبعان (بوعي أو بلا وعي) النقاشات الهندية حول «العلماني»: هناك أولًا المعنى «العلمي-العقلاني» للمفهوم حيث تكاد العلمانية تعني الحداثة؛ وهناك ثانيًا تنويعة من المعاني «المُيسِّرة»[5]

(1) Canonical.

(2) Ashis Nandy

أشيس ناندي (1937 -) عالم نفس وناقد ومنظر اجتماعي هندي. من أعماله: طيات الزمن، منفي في وطنه، نظم النرجسية ونظم اليأس، فرويد اللامتحضر، والعدو الحميم: فقدان الذات واستعادتها في ظل الاستعمار. (المترجم).

(3) Asoka

أشوكا (304 ق. م – 232 ق. م.) إمبراطور هندي موراي شهير (المترجم).

(4) Akbar

جلال الدين محمد أكبر (1605-1542) إمبراطور مغولي شهير ينحدر من نسل جنكيز خان وتيمورلنك، حكم الهند والبنغال، وزاد التغلغل البريطاني في الهند في نهايات حكمه. (المترجم).

(5) Accommodative.

التي تجذرت في التقاليد الأهلية [المحلية، الأصلانية]. أما الأول فيروم إخلاء الحياة العمومية من الدين؛ بينما الثاني فيسعى إلى فتح الفضاءات أمام «حوار مستمر بين الديني والعلماني عامة، وبين التقاليد الدينية المختلفة»[1].

ومن ثمّ، فإن استدعاء حكم الإمبراطور أكبر للشهادة هنا بوصفه حكمًا «علمانيًا»، بمثابة طريقة مُبدِعة ومثمرة لإعادة تعريف مفهوم العلماني. إعادات التعريف هذه، وانطلاقًا من المشكلات التي يتوجب على المجتمعات المعاصرة حلها، غالبًا ما تعمل على تصوير العلمانية بوصفها محاولة لإيجاد أنماط تعايش عادلة ومتناغمة بين مختلف الجماعات المتدينة، ومن ثمّ تنحي جانبًا وبهدوء مضامين كلمة «علماني» كما تطورت عبر التاريخ الغربي. وتأخذ في الاعتبار حقيقة أن أنماط تعايش رحيمة ومتبادلة، قد تطورت في العديد من التقاليد الدينية المختلفة، والتي تختلف عن تلك الأنماط الاحتكارية التي شكلتها الثنائية الغربية الحديثة [ديني/علماني]، والتي يدّعي فيها العلماني أنه وحده الذي يتمتع بالوجود الحق [بينما المتعالي هو محض اختلاق بشري][2].

---

(1) Ashis Nandy, Time Warps (Piscataway, N.J.: Rutgers University Press, 2002), chap. 3 , esp. pp. 68–69, 80.

(2) المرجع السابق، ص85. أمارتيا صن هو الآخر قد وظف فكرة مشابهة حول حكم أكبر، لتأسيس أنماط بعينها من العلمنة في التاريخ الهندي، انظر:

Amartya Sen, The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005)

ولمثال ممتاز لإعادة التعريف المبدعة هذه، انظر:

Rajeev Bhargava, "What is Secularism For?" in R. Bhargava, ed., Secularism and its Critics (Delhi: Oxford University Press, 1998), 486–522 (see especially 493–494 and 520 for "principled distance")

وانظر أيضًا:

Rajeev Bhargava, "The Distinctiveness of Indian Secularism," in T. N. Srinavasan, ed., The Future of Secularism (Delhi: Oxford University Press, 2007) 20–58, especially 39–4.

2- نزع السحر: من الذات المسامية إلى الذات المعزولة

ما العمل إذن؟ ربما نفكر في البدء من جديد بمصطلح آخر، مصطلح أقل توحدًا مع مسار حضاري بعينه[1]. ولكن هيهات، إن ذلك التفكير طوباوي[2] على الأرجح؛ فكلمة «علماني» مترسخة ومتغلغلة في كل أنواع النقاشات (التاريخية والمعيارية) بدرجة تجعل من استبدالها بغيرها أمرًا مستحيلًا.

من الواضح، إذن، أننا بحاجة لقدر كبير من الدراسة عن كثب للسياقات غير الغربية الأخرى، لتمدنا بيد العون هنا. ولكن أجدني غير مجهز بالمرة لتقديم إسهامات إضافية ذات نفع في هذا الشأن. غير أنه ربما كان من النافع أن أحاول، عوضًا عن ذلك، تقديم مروية [قصة، سردية، شرح] أكثر تدقيقًا للمسار الغربي، أكثر تدقيقًا بحيث يتمكن المرء من أن يتخلص من أي إغراء متبقٍ لرؤيته بوصفه مسارًا كونيًا على البشرية بأجمعها أن تسلكه، وأن يقف على بعض نقاط التناقض الهامة بينه وبين التواريخ الحضارية الأخرى. وذلك بعينه هو المشروع الذي شرعتُ في إنجازه في السنوات الأخيرة[3]. سأنصرف فيما تبقى من هذا النص إلى رسم خطاطة لهذا المسار الغربي، وسأولي اهتمامي للدور المهم الذي لعبته الفكرة التي نشير إليها عادة بالربوبية في هذا المسار.

يمثل التوكيد المتزايد باطراد على الدين المؤسَّس على الالتزام الشخصي والاخلاص، كمقابل للصور الأخرى المتمركزة حول الشعائر [الطقوس] الجماعية، واحدِ من الاتجاهات الأساسية في الحضارة الغربية خلال الست أو السبع قرون الأخيرة. بوسعنا أن نرى ذلك في تنامي دين متمركز مسيحيًا[4] بدرجة كبيرة خلال العصور الوسطى المتوسطة[5]، ويتجلى ذلك في كل من: الجمعيات والحركات التقوية

---

(1) أي غير مصطلح العلماني شديد الخصوصية، والمرتبط بسيرورة الحضارة الغربية حصرًا. (المترجم).

(2) Utopian.

(3) انظر:

Taylor, A Secular Age.

(4) Christocentric.

(5) تقسم العصور الوسطى لثلاث مراحل زمنية: مبكرة ومتوسطة ومتأخرة. (المترجم).

مثل أخوية الحياة المشتركة[1] في القرن الخامس عشر، وطبيعة التكاليف التي كانت هيئة الكهنوت الكنسية تكلف بها المنتمين للكنيسة. وكمثال مبكر على هذه التكاليف قرار المجمع اللاتيراني[2] في 1215 بتكليف جميع المؤمنين بالاعتراف للقس ليكفروا عن خطاياهم وينالوا المغفرة، وأن يشاركوا في القداس الإلهي مرة في السنة على الأقل.

انطلاقًا من هذه النقطة استمر الضغط في اتجاه تبني دين أكثر فردية والتزامًا وباطنية (وذلك عبر مواعظ الرهبان المتسولين[3] وآخرين، وعبر الحركات التقوية المذكورة آنفًا) وصولًا، في نهاية المطاف، إلى مرحلة جديدة مع الإصلاح الديني[4]. والحال، أن تقرير كون الخلاص موكولًا بالإيمان قد جرد وبشكل جذري الممارسة الدينية الطقوسية والخارجية [الظاهرية]من قيمتها، في مقابل الإعلاء من قيمة الاعتراف الباطني بكون المسيح هو المخلص. لم يكن هذا التحقير للطقوس يكتفي باعتبارها عديمة الأثر، وإنما باعتبارها معادل للافتراض الآتي: نحن البشر بمكنتنا أن نتحكم في الرب. ولقد مال الإصلاح الديني أيضًا إلى نزع الشرعية عن ذلك التمييز بين المؤمنين الملتزمين تمامًا[5] والآخرين الأقل إخلاصًا. فعلى عكس النظرة الكنسية التي كانت تعتبر أن الناس يتعبدون بـ«سرعات» [معدلات] متفاوتة؛ فثمة «أولي العزم»[6]

---

(1) Brethren of the common life.

(2) Lateran council.

لاتيران نسبة للعائلة الرومانية التي ورثت الكنيسة الكاثوليكية قصورها وحولتها لمقرات كنسية. (المترجم).

(3) Mendicant friars:

نظام رهبنة تصوفي، يؤكد على التخلص من الأموال والعيش على الصدقات. تبلور في القرن الثالث عشر تقريبًا، ومن رموزه: رهبنة الأخوة الأصاغر، ورهبنة الأخوة الواعظين، أو الدومينيكان (نسبة للراهب دومنيك)، والفرنسيسكان (نسبة لفرانسيس الأسيزي). (المترجم).

(4) Reformation.

(5) Fully committed.

(6) Virtuosi:

مصطلح فيبري، وفي الأصل تعني هذه الكلمة: البارعون، الحاذقون، الموهوبون، المُنعم عليهم: وصف يطلق على من بلغ الأستاذية في مجال ما، خاصة الفن، والموسيقى تحديدًا. (المترجم).

(حتى نستخدم مصطلح فيبر) في طرف، وفي الطرف الآخر يوجد العاديون المتذبذبون غير المتنظمين في العبادة، اعتُبر كل المسيحيين ملتزمين تمامًا.

ولكن هذا التحرك نحو الفردي والملتزم والباطني لم يوجد في الكنائس البروتستانتية فقط، وإنما كان ثمة تطور موازي في حركة الإصلاح-المضاد،[1] مع انتشار الحركات التقوية المختلفة، ومحاولة تنظيم حيوات الناس العاديين[2] وفقًا لأنماط ممارسة صارمة بشكل متزايد. لقد أُصلح الإكليريوس[3]، وحُسِّنَ التدريب الذي يتلقونه، وانتُظر منهم، في المقابل، أن يتواصلوا مع أشياعهم، ويكلفونهم بممارسة فردية جدا. والحال، أن ثمة اكتشاف مثير للانتباه يوضح لنا مجمل هذه الحركة: في تاريخ فرنسا الكاثوليكية كانت اللحظة التي بلغ عندها مستوى الممارسة الفردية (مُقاسه بالتعميد وتناول القربان المقدس في الفصح) مداه الأقصى تقع حوالي[4] 1880. أي بعد نزعة الثورة الفرنسية المعادية للإكليريوس [ضد-الإكليريوسوية[5]]، ومساعيها لـ«نزع الغلالة المسيحية عن العالم»[6]، وبعدما اتخذت حركة حاسمة في اتجاه الكفر موطئ قدم لها بين الطبقات المتعلمة. ولكن بالرغم من هذه الخسارة الأولية، فإن أوج الممارسة الدينية قد آن أوانه متأخرًا هكذا؛ لأنه مثّل، في واقع الأمر، غاية سيرورة تم عبرها وعظ المؤمنين العاديين بالقيام بأنماط ممارسة دينية تعكس درجة التزام فردي عالية، وتنظيمهم فيها، وأحيانًا ترهيبهم للقيام بها.

ربما نخضع لإغراء القول، إذن، بأن أولئك المؤمنين العاديين قد ضُغِط عليهم

---

(1) Counter-reformation

يقصد به حركة الإحياء (الإصلاح) الذاتي التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية كرد فعل ارتكاسي (حتى نتكلم بلغة نيتشه) على الهجمة البروتستانتية. (المترجم).

(2) Laity.

(3) Clergy.

(4) انظر:

Robert Tombs, France: 1814–1914 (London: Longman, 1996),135.

(5) Anticlericalism.

(6) Dechristianization.

«ليأخذوا دينهم على محمل الجد» وأن يأخذ المرء دينه على محمل الجد يعني أن يأخذه على محمل شخصي: أي أكثر إخلاصًا، وباطنيةً، والتزامًا. وعلى أساس هذا الفهم تكون المشاركة في الشعائر الظاهرة (تلك التي لا تتطلب هذا الضرب من الانخراط الشخصي، على سبيل المثال الاعتراف في أذن القس[1]، وما يصاحبه من سبر للنفس والتعهد بإصلاحها) قد جُردت من قدرها. وبذلك لم يعد بوسعنا أن نعلم حول أي شيء بالضبط يدور الدين حقًا.

لقد اتسم السعي الغربي شطر العلمانية، إذن، بسمة مثيرة للانتباه: أنه كان متشابكًا، ومنذ البدء، مع ذلك التحرك باتجاه دين فردي، وهو الأمر الذي لُوحِظَ مرارًا[2]. لقد كانت الروابط بينهما متعددة؛ فهي لم تنحصر وفقط في اضمحلال الاعتقاد الديني، ودفع من بقي مؤمنًا نحو ممارسة على درجة عالية من التأمل الذاتي والالتزام (وهو الأمر الذي ربما ازداد وضوحًا في الأزمنة المتأخرة)، وإنما ما هو أكثر من ذلك؛ فهذا التحرك نحو الدين الفردي قد صار هو نفسه جزءًا من القوة الدافعة نحو وجوه متنوعة من العلمنة؛ فهو، على سبيل المثال، الذي ساهم بقوة في نزع السحر[3] عن عالم الأرواح والقوى العليا الذي عاش فيه أسلافنا. لقد قام الإصلاح والإصلاح المضاد بكبت الممارسات السحرية، ومن بعدها الطقوس المقدسة المسيحية التقليدية التي اعتبرت سحرية هي الأخرى (بالنسبة للكالفانيين فإن ذلك يشمل حتى عامة الناس). بعد ذلك، ومع بواكير الجمهورية الأمريكية، جيء بالفصل بين الكنيسة والدولة؛ وذلك، في المقام الأول، لتوفير مساحة للدين الفردي وحمايته من «التلوث»، والذي قد وُهِبَ أيضًا مزيد قوة دافعة من خلال الصحوة الكبرى[4].

---

(1) Auricular confession.

(2) انظر:

John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian (1600–1800)," in John McManners, ed., The Oxford History of Christianity (Oxford: Oxford UniversityPress, 1993), 277–278.

(3) Disenchantment.

(4) Great awakening

موجات إحياء ديني مسيحية أمريكية تُحقَّب غالبًا بأربع موجات تمتد من القرن الثامن عشر لأوائل القرن العشرين. (المترجم).

بوسعنا إذن أن نحدد هنا قوتين دافعتين مرتبطتين ببعضهما بشدة: الأولى نحو تعزيز الالتزام الفردي، والثانية نحو كبت ما يُفهم على أنه المكونات «السحرية» في الدين: أي الممارسات التي تفترض (وتتبنى على) وجود الأرواح المبثوثة في الكون، والخير والشر، والقوى العليا الكامنة لزامًا في صلب الأشياء (الذخائر المقدسة[1] على سبيل المثال). وأود أن استخدم كلمة «نزع السحر» للتعبير عن حركة الكبت هذه، مع العلم بأن هذه الكلمة تُستخدم بمعنى أضيق من المعنى الذي تحمله غالبًا؛ إذ تستخدم كثيرًا مرادفةً لتهميش الدين وتنحيته جانبًا وما إلى ذلك. ولكن استخدامي لها يجد له، على أية حال، مسوغًا في المصطلح الفيبري [نسبة لماكس فيبر] الأصلي: **Entzauberung**.

والحال، أننا سنقر جميعًا بأن واحدًا من أكبر الفروق بيننا وبين أسلافنا الذين عاشوا منذ 500 سنة خلت، هو أنهم، وعلى الضد منا، قد عاشوا في عالم «مسحور»[2]. ربما نظن بأن ذلك يرجع إلى كوننا قد «فقدنا» عدد من المعتقدات والممارسات التي كانت لديهم. وبشكل جوهري، لقد غدونا حداثيين بإفلاتنا من «الخرافة»، واتخاذنا موقف أكثر علمية وتكنولوجية [تقنية] تجاه عالمنا. بيد أنني أود تبريز شيء مختلف: إن العالم «المسحور» ليس هو ذاك العالم الذي كانت تلعب فيه الأرواح والقوى محددة بما تحمله من معانٍ (كالقوى التي تُمتلك جراء حب الذخائر المقدسة والأشربة السحرية)[3] دورًا كبيرًا فقط، وإنما، الأكثر من ذلك، هو العالم الذي كان بمستطاع تلك القوى فيه أن تصوغ حيواتنا نفسيًا وجسديًا. إن فرقًا أساسيا بيننا وبين أسلافنا هو كوننا نعيش وفقًا لحس أكثر صرامة بالحدود بين الذات والآخر. إننا ذوات «معزولة»[4]، لقد تغيرنا، وأحيانًا يعزب عنا أن نشعر بالخوف كما كانوا يشعرون، بل إننا،

---

(1) Relics.

كمتعلقات وآثار الأنبياء والصالحين والأبطال التي يتم توارثها وتقديسها في الثقافات والأديان المختلفة. (المترجم).

(2) Enchanted:

بالمعنى الفيبري للكلمة. (المترجم).

(3) Potions.

(4) Buffered selves =

في واقع الأمر، عندما نستحضر تلك الأشياء الغريبة التي خافوا منها نشعر بقشعريرة لذيذة، كما لو كنا نشاهد فيلمًا يحكي عن الجنيّات والسحرة. وهو وضع لو قُدّر لأسلافنا أن يشاهدوه لما وجدوه مفهوما أبدًا.

هنا نرى الفرق بين قصة إطراح[1] وبين قصة أخرى لا تأخذ في اعتبارها الفقد فقط وإنما إعادة الخلق أيضًا[2]. ففي قصة الاطراح لن تكون عملية الانتقال من السحر إلى نزع السحر مصحوبة بأية خسارة إبستيمولوجية؛ فما جرى ليس أكثر من كوننا قد اطرحنا [حذفنا، كشطنا، قشرنا، أزالنا] بعض المعتقدات الكاذبة والمخاوف غير المبررة والأشياء المتخيلة. ولكن يبدو الأمر لي أن عملية نزع السحر كانت مصحوبة بتغير في الحساسية[3]. لقد كان المرء منفتحًا على أشياء مختلفة، والآن خسر المرء طريقة مهمة اعتاد الناس فيما مضى أن يختبروا عبرها العالم.

والحال، أن هذا الإحساس بالفقد هو ما يكمن وراء العديد من المحاولات في أيامنا هذه لـ«إعادة تسحير العالم»[4]. ولكن بالرغم من كثرة التذرع بهذه الغاية، إلا أنه يجب أن يكون واضحًا أن ما يمكن أن نستعيده هنا ليس هو ما قد «فقدناه» بالفعل[5]. إن الناس يتحدثون عن طرق مختلفة تمامًا لاستعادة نظيرٍ لهذه الحساسية

= ذات معزولة (كشيء صُقِلَ بمادة عازلة) مصقلة، منيعة، محصنة: مصطلح لتايلور تجد الحديث عنه موسعًا في عصر علماني وفي منابع الذات. والمراد عامة هو أن الذات الغربية الحديثة ترى نفسها معزولة عن الكون، ذات محصنة ومنيعة أمام الآخر، ومن ثم، ليس بوسعه أن يتسلل إليها، ضدًا على الذات قبل الحديثة «المسامية» porous المنفتحة والقابلة للاختراق بالآخر. انظر المتن (المترجم).

(1) Subtraction story:

قصة (سردية، مروية) حذف أو طرح أو إطراح (المترجم).

(2) تشير قصة الإطراح إلى الفرضية القائلة بأن الدين سيتم استئصاله (اطراحه، حذفه) حتمًا من العالم الحديث، كلما تحرر الناس من نظم الاعتقاد ما قبل العلمية أو ما قبل العقلانية. انظر عصر علماني ص 92-26 ومواضع متفرقة أخرى.

(3) Sensibility.

(4) Reenchant.

(5) انظر على سبيل المثال:

= Akeel Bilgrami, "When Was Disenchantment?" In Craig Calhoun, Jonathan VanAntwerpen,

الأصلية المفقودة؛ سواء من خلال القوى التي تسري في الطبيعة كما في أشعار هولدرلين[1] أو وردزورث[2]، أو من خلال التواصل مع أرواح الموتى.

واقع الأمر أنني استخدم مفهوم «نزع السحر» ترجمةً لمصطلح فيبر: Entzauberung، والمشتق بدوره من لفظ Zauber أي السحر. وبمعنى ما فإن الحداثيون قد بنوا مفهومهم الخاص عن السحر من (وعبر) سيرورة نزع السحر عن العالم. تحت رعاية المسيحية المُصلَحة، بداية، نُفِّذَت الممارسات العقابية ضد أي استخدام للقوى الروحية ضد علاقتنا بالرب أو على الأقل بمعزل عنها. وأسوأ النماذج على ذلك كانت أشياء من قبيل القداس الأسود أمام الموتى بغرض قتل الأعداء، أو استخدام العشاء المقدس كتعويذة للحب. ولكن في أشكال الإصلاح الأكثر تطلبًا اختفى تقريبًا التميز بين السحر الأبيض والأسود، وأُثمت الاستعاذة بأية قوى سوى الرب. عبر هذا الرفض تأسست مقولة «السحر»، وسُلِّمَ هذا التميز إلى أنثروبولوجيا ما بعد التنوير، كما هو الحال مع فريزر[3] وتميزه بين «السحر» و«الدين»[4].

إن سيرورة نزع السحر، والتي تضمنت تغيرًا فينا، يمكن أن تُرى بوصفها فقدًا لحساسية بعينها، فقد هو بمثابة إفقار حقيقي (وليس مجرد اطراح بسيط لمشاعر لا

---

and Michael Warner, eds., Varieties of Secularism in a Secular age (Cambridge, Mass.: = Harvard University Press, 2010).

(1) فريدريك هولدرلين (1843-1770) الشاعر الألماني الرومانتيكي المرموق. (المترجم).

(2) وليام وردزورث (1850-1770) مؤسس الرومانتيكية الإنجليزية. (المترجم).

(3) Frazer:

جيمس جورج فريزر (1941-1854) الأناس البريطاني المرموق. (المترجم).

(4) لقد أوضح بيتر فان دير فير Peter van der Veer [أنثروبولوجي ألماني متخصص في دراسة الأديان الهندية والأسيوية عامة] أن مقولة أخرى لا تختلف كثيرًا عن مقولة السحر (مقولة الوو WU، والتي يمكن أن تترجم بـ«الشامانية» أو بـ«السحر»، والتي خرجت من رحم سيرورة موازية لما يُفترض أنه إصلاح عقلاني) قد طُورت في الصين الحديثة للتعبير عن الدين بوصفه دينًا أدنى، دين شعبي. انظر:

Peter van der Veer, The Spirit of Asia: Comparing Indian and Chinese spirituality (Princeton, N. J: Princeton university press).

عقلانية). ولقد كان ثمة محاولات متكررة «لإعادة تسحير» العالم أو على الأقل نصائح ودعوات لفعل ذلك. وبمعنى ما، يمكن النظر إلى الحركة الرومانتيكية بوصفها حركة منخرطة في هذا المشروع [الإعادة تسحير العالم]، فكر مثلًا في واقعية نوفاليس[1] السحرية، أو في تصوير الكون النيوتيني [نسبة لإسحاق نيوتن] ككون ميت حُرم من الحياة التي كان ينعم بها (كما في «آلهة اليونان» لشيلر)[2].

ولكن يظل من الواضح أن أشعار وردزورث أو نوفاليس أو ريلكه[3] لا تقترب حتى من التجربة الأصلية [المفقودة] لـ«الذات المسامية»[4]، إن التجربة التي تصورها تجربة أكثر هشاشة، وغالبًا ما تكون سريعة الزوال، وعرضة للريبة، وهي أيضا مبنية على أنطولوجيا غير محددة بشكل كبير، بل ويجب أن تظل كذلك أيضًا[5].

في واقع الأمر «نزع السحر» هو شيء يعزب علينا نحن الذين بمثابة متنجات القوة الدافعة الأولى (في اتجاه الفردي، الملتزم، والباطني) فهمه. في العالم المسيحي اللاتيني، كان التحرك على هدى هذه القوة الدافعة يميل، بشكل متزايد، نحو منح تمييز للاعتقاد بوصفه نقيضًا للممارسة غير التفكرية. ولقد ورث «العلمانيون» هذا التوكيد، بل واقترحوا، في بعض الأحيان، تأسيس «إتيقا للاعتقاد»[6]. ومن ثم نحن نميل للتفكير في اختلافاتنا عن أسلافنا البعيدين بمنطق اختلاف المعتقدات، في حين أن ثمة شيء أكثر إثارة للحيرة متضمنا هنا؛ إذ من الواضح أنه بالنسبة لأسلافنا ولبعض الناس المعاصرين الذين يعيشون في عالم مُديّن شبيه [بعالم أسلافنا]، فإن وجود

---

(1) Novalis.

(2) Schiller.

(3) Rilke.

(4) Porous selfhood:

نقيض الذات الحداثية المعزولة المنيعة أمام الآخر buffered selfhood. راجع الهامش4، ص33. (المترجم).

(5) انظر: تايلور، عصر علماني، الفصل العاشر.

(6) انظر:

W. K. Clifford, The Ethics of Belief and Other Essays (Amherst, Mass.:Prometheus, 1999).

الأرواح، ووجود مختلف صور اللبس [والمسّ] بها[1] ليس شأنًا اعتقاديًا (اختياري، إرادي الاعتناق)، إلا بقدر ما يعتبر وجود هذا الكمبيوتر ولوحة مفاتحه في متناول أطراف أصابعي شأنًا اعتقاديًا بالنسبة لي. فالحال، أنني لا أفهم الشيء الكثير من طبيعة العمل الداخلي لهذا الكمبيوتر (بل كل شيء عنها تقريبًا في الحقيقة)، وبوسع الخبراء أن يقنعونني بنظريات عدة حول طبيعة العمل هذه، ولكن تعاملي مع الكمبيوتر ليس أبدًا شأنًا «اعتقاديًا»، وإنما هو من صميم تجربتي.

هذا ما جرى مع سيدة مسنة يُقال لها سلستين[2] حاورتها بريجيت ماير[3]؛ إذ تزعم ابنتها الصغيرة «أنها تمشت مع أمها من أفانتيل للمنزل وكان برفقتهما غريب يرتدي عباءة شمالية»[4]. وعندما سُئلت الأم عن ذلك فيما بعد أنكرت أنها قد رأت هذا الرجل، الذي تبين لها على أنه روح أكانية[5]، كانت سلستين مسخرة لخدمتها. في عالم سلستين يمكن لتوحد الرجل مع هذه الروح أن يُسمى «اعتقادًا»، ولكن هذه التسمية تأتي لاحقة للتجربة كمحاولة للتفسير، فبالنسبة لسلستين، كانت رفقة هذا الرجل لها مجرد واقعة حدثت لها، واقعة من وقائع عالمها [واقعة لا اعتقاد].

بالطبع نحن نجد صعوبة بالغة في فهم ذلك، وبسرعة نجنح إلى تفسيرات داخل-نفسية[6] تتعلق بالضلالات والاسقاطات وما على شاكلتها. ولكن شيء واحد يبدو جليًا بالنسبة لنا هنا: أن تجربة الذات برمتها تختلف بشكل غامض (ولكن كبير) في هذه العوالم عن عالمنا نحن؛ إننا نقيم تميزًا صارمًا بين الجواني والبراني، بين ما هو داخل «العقل»، وما هو في الخارج، هناك في العالم. فكل ما يتعلق بالفكر، بالقصد، بالمعاني

---

(1) Possession:

بمعنى ملبوس أو ممسوس. (المترجم).

(2) Celestine.

(3) Birgit Meyer.

(4) Birgit Meyer, Translating the Devil (Trenton, N.J.: Africa World Press, 1999), 181.

(5) Akan:

أكان: إثنية تقطن جنوب غانا ومناطق من ساحل العاج. (المترجم).

(6) Intrapsychic.

الإنسانية يوجد في العقل عوضًا عن العالم. إن بعض المواد الكيميائية بمكنتها أن تسبب تغيرات هرمونية ومن ثمّ تسبب تغيرات في النفس. قد يوجد بالفعل عقار مثير للشهوة الجنسية ولكن ليس ثمة إكسير للحب، مادة كيميائية من شأنها أن تحدد المعنى الإنساني أو الأخلاقي للتجربة التي تمكننا من اختبارها. قد توجد بالفعل قارورة شراب يعالج من مرض بعينه، ولكن لا يمكن أن يوجد مثل تلك القارورات التي كان يجلبها حجاج كانتيربيري[1] معهم من هناك، تلك التي كانت تحتوي على قطرة لا تكاد تُرى من دماء توماس بيكيت[2]، والتي كان بوسعها أن تشفي من كل شيء، بل بوسعها حتى أن تجعلنا أناسًا أفضل؛ لم يكن هذا الشراب إذن موضعًا لخصائص كيميائية بعينها وإنما كان موضعا لمنفعة معممة.

يقيم الغربيون الحداثيون، إذن، حدًّا واضحًا وصارمًا بين العقل والعالم، بل حتى بين العقل والجسد[3]. فالأخلاق وغيرها من المعاني موجودة «في العقل» حصرًا، بحيث لا يمكن أن تكون خارجه. ولكن الحال أن ذلك الموقف ليس قديمًا جدًا. دعونا نأخذ مثالًا شهيرًا على ذلك: التأثير الذي لا ينفك عن مادة جمادية كما كان يُفهم في أزمنة سالفة، كالميلانكوليا[4] مثلًا؛ فالمرارة السوداء[5] لم تكن هي سبب الميلانكوليا، ولكنها قد جُسدنت[6] عوضًا عن ذلك؛ لقد كانت هي الميلانكوليا نفسها. لقد كانت

---

(1) مدينة كانتيربيري Canterbury الشهيرة بإنجلترا، مقر الكنيسة الإنجيلية راهنًا، كانت مزارًا مقدسًا في القرون الوسطى. (المترجم).

(2) Thomas à Becket:

رئيس أساقفة (مطران) كاتدرائية كانتيربيري من 1162 إلى 1170. (المترجم).

(3) علاقة العقل بالجسد موضوع اشتغال واسع لعلماء النفس وعلماء الأعصاب (كما الفلاسفة). انظر مثلًا النفس ودماغها لبوبر، وما العقل لسيرل، والفلسفة في اللحم للاكوف. (المترجم).

(4) Melancholy:

تترجم بالملاخوليا أو الملانخوليا أو السوداوية، كلمة طبية عريقة في القدم، تحيل حديثا لضرب من ضروب الاكتئاب الشديد يُسمى بـ internal depression أو depression with melancholy. (المترجم).

(5) Black bile.

(6) Embodied.

الحياة الانفعالية [العاطفية] مسامية هنا؛ إنها لم تكن موجودة، هكذا ببساطة، حصرًا في نطاق عقلي داخلي. لقد تمددت عرضتنا للشر والقوى الباطنية المدمرة لما هو أبعد من الأرواح الخبيثة؛ إلى تلك الأشياء التي لا تمتلك إرادة حرة، ولكنها، بالرغم من ذلك، تفوح بمعاني شريرة [كالمرارة السوداء المثال المضروب هنا].

ولننظر إلى نقيض ذلك: عندما يشعر شخص حداثي بالإكتئاب، بالميلانكوليا، ويخبر أن أن سبب ذلك هو ببساطة كيمياء جسده: لأنه جائع، أو لأن ثمة خلل هرموني ما، أو أي كان، فإنه يرتاح لذلك على الفور. إذ بوسعه أن ينأى بنفسه عن هذا الشعور الذي يبدو لا مسوغ له بطبيعة الحال [الجوع، الخلل الهرموني]. إن الأشياء، وفقًا له، لا تحمل مثل هذه المعاني في واقع الأمر، وإنما هي فقط تُحس بهذه الطريقة التي هي نتيجة لعملية سببية لا تمت بصلة لمعاني الأشياء. والحال، أن هذا الانفصال ينبني على تمييزنا الحداثي بين العقل والجسد ورزايتنا بالجسدي معتبرين إياه فقط مجرد مؤثر عارض في النفسي.

ولكن بالنسبة لشخص ما قبل حداثي فإنه لن يتحسن كثيرًا إذا ما أُخبر بأن اكتئابه بسبب المرارة السوداء؛ فهو لا يسمح لنفسه باتخاذ مثل هذه المسافة [التي يتخذها نظيره الحداثي]، فالمرارة السوداء بالنسبة له هي الميلانكوليا [وليست سببها]، ومن ثمّ هو يعلم الآن أنه في قبضة هذه الشيء الواقعي [المرارة].

يبدو هنا، إذن، التناقض بين الذات الحداثية المنغلقة على نفسها (أو «المعزولة» بلغتي) وبين ذات العالم السالف المسحور «المسامية». ولكن أي فرق يشكله ذلك؟ إنه يشكل، باختصار، اختلافًا جذريًا في الشرط الوجودي. والمثال الأخير عن الميلانكوليا وأسبابها يوضح ذلك جيدًا. فبالنسبة للذات الحداثية المعزولة إمكانية الوجود هي اتخاذ مسافة من، والانفصال عن كل شيء خارج العقل. فكشخص حداثي ليست غاياتي النهائية سوى تلك التي تنشأ بباطني، وليست المعاني الحاسمة للأشياء سوى تلك التي تتحدد عبر استجابتي لها. والحال، أن هذه الغايات والمعاني عرضة للتلاعب بطرق شتى، من ضمنها استخدام الكيماويات، ولكن هذا التلاعب يمكن مجابهته، من حيث المبدأ، بتلاعب مضاد:

كأن أتجنب التجارب المؤلمة أو المغرية، وألا أحقن نفسي بأية مواد مؤذية، وهلمّ جرًا.

هذا لا يعني القول بأن فهم الذات المعزولة يتطلب من المرء اتخاذ هذا الموقف، ولكنه يجعل منه إمكانية، في حين أن فهم الذات المسامية لا يفعل ذلك. وبحكم التعريف، يكون مصدر أقوى وأهم انفعالات الذات المسامية موجود خارج «العقل»، أو لنقل ذلك بشكل أفضل: إن مجرد فكرة أنه ثمة حدود جلية تسمح لنا بتحديد حيز باطني، يمكن فصله عن كل شيء آخر، هي فكرة بلا معنى.

ولكن بوصفي ذاتًا حداثية منغلقة على نفسها، فأنا أعتبر هذه الحد الجلي بمثابة مانع أو حاجز أو عازل يمنع كل شيء وراءه من «النفاذ»[1] إليّ. هذا هو المعنى الذي أقصده بمصطلح «معزول» هنا؛ أن ترى الذات نفسها منيعة ومحصنة، وسيدة على المعاني التي تحملها الأشياء من أجلها.

هذان الوصفان [للذات المسامية والذات المعزولة] يقفان بنا على الوجهين المهمين لهذا التناقض: الأول؛ وهو أن الذات المسامية عرضة للتأثر (بالأرواح، والشياطين، والقوى الكونية، وإلخ)، وما يرافق ذلك من مخاوف يمكن أن تستحوذ عليها حال كانت الظروف مواتية. أما الذات المعزولة فقد أُخرجت من العالم الذي ينضوي على هذا الضرب من المخاوف (على سبيل المثال من ضروب الرعب المصورة بوضوح في بعض رسومات بوش)[2].

صحيح أن ثمة شيئًا ما مماثلًا يمكن أن يحل محلها. وهذه الصور أيضًا يُمكن أن يُنظر إليها بوصفها تمظهرات مشفرة للأعماق الباطنية، للأفكار والمشاعر المكبوتة. ولكن الفكرة هي: أننا ووفقًا لهذا التحول التام في فهم النفس والعالم، نحدد هذه [الأعماق والأفكار والمشاعر] بوصفها باطنًا، ومن ثمّ، نحن، وبشكل طبيعي، نتعامل معها بطريقة مختلفة جدًا. وواقع الأمر أن جزءًا مهمًا من هذه المعاملة للنفس قد صمم لكي يجعل من الانفصال أمرا ممكنًا.

---

(1) Get to me.

(2) Bosch.

هيرونيموس بوش (1516-1450)، رسام هولندي، اعتمد على الأفكار المسيحية والتقاليد القروسطية في رسوماته التي كان بعضها قادر على بث الرعب في النفوس. (المترجم).

وربما كانت أوضح علامة على هذا التحول في عالمنا، تتمثل في أن العديد من الناس ينظرون الآن إلى عالم الذات المسامية بضرب من النوستالجيا، كما لو أن اصطناع هذا العازل السميك بيننا وبين الكون يُعاش الآن بوصفه خسارة. ومن ثمّ فإننا نسعى إلى استعادة مقدار ما من هذا الشعور المفقود، ولهذا فإن الناس يذهبون إلى السينما لمشاهدة أفلام تدور حول الغرائب وخوارق الطبيعة بهدف تجربة هذه القشعريرة[1]. وهو سلوك حري أن يعتبره أسلافنا القرويون [المساميون] ضرب من الجنون؛ إن هذه القشعريرة لا يمكن أن يحظى بها المرء من شيء يرعبه بالفعل[2].

أما الوجه المهم الثاني لهذا التناقض فيتمثل في أن الذات المعزولة صار بمستطاعها أن تطمح في الانفصال عن كل ما وراء ذالك الحد المضروب بينها وبين الأشياء وفي وهب الاستقلالية لحياتها. إن غياب الخوف لم يُتنعم به فقط، وإنما نُظر إليه أيضًا بوصفه فرصة للتحكم الذاتي أو التوجيه الذاتي.

وهكذا، ففي عالم مسحور يكون الحد بين الذوات والقوى الكونية حدًا غائمًا، والحد بين العقل والعالم حدًا مساميًا، كما تبين لنا في الطريقة التي يمكن للأجسام ذات القوى أن تؤثر فينا. ولقد تحدثت عن التأثير الروحي للأشياء كالمرارة السوداء مثلًا، ولكن فكرة مماثلة يمكن أن تصاغ حول العلاقة بالأرواح. وستجلى مسامية الحد هنا في مختلف صور «اللبس» [المسّ]، بداية من السيطرة التامة على الشخص كما لو كان مجرد وعاء، وصولًا إلى الهيمنة عليه من قبل روح ما أو إله، أو الاتحاد الجزئي بأي منهما[3]. هنا، ولنكرر ذلك، الحد بين الذات والآخر حدًا غائمًا أو مساميًا، وهو ما نُظِرَ إليه بوصفه تجربة معاشة لا بوصفه «نظرية» أو «اعتقاد».

---

(1) Frisson.

(2) وذلك لأن شعور القشعريرة هذا هو شعور للبدن (يحدث نتيجة زيادة إفراز المورفين في الدماغ) نختبره أثناء الاستماع للموسيقى (خاصة عندما يتغير اللحن بشكل غير متوقع). ومن ثمّ لا يمكن أن يختبره المرء من مشاهدة شيء مرعب بالنسبة له. (المترجم).

(3) انظر مناقشة اللبس بالأرواح في المرجع السابق ص205 ومابعدها.

3- نزع الموضعة: من الدين المبكر إلى الدين المحوري

أود الآن أن أضع هذه القوة الدافعة المزدوجة (الالتزام الفردي- نزع السحر عن العالم) في سياق تاريخي أعمق وأوسع؛ ذلك المتمثل في بزوغ وتمدد ما أسماه ياسبرز بالأديان والروحانيات «المحورية»[1]. هذه القوة الدافعة في كليتها، وكما استمرت وصولًا إلى الحداثة الغربية، يمكن النظر إليها بوصفها نزع تموضع[2] «مجرد الإنساني» بل الفرد الإنساني[3]. والحال، أن الصورة الكاملة لهذا التغيير الذي تم عبر قرون ستغدو أوضح لو ركزنا بداية على بعض سمات الحياة الدينية للمجتمعات الصغيرة المبكرة (بقدر ما نستطيعه من تقفٍ لأثر هذه المجتمعات). إذ لا بد من أنه قد كان ثمة مرحلة ما عاش فيها جميع البشر في مثل هذه المجتمعات الصغيرة، حتى لو كان الكثير من سمات الحياة في هذه الفترة الزمنية بوسعنا فقط أن نخمنها.

ولكن إذا كنا سنركز على ما سأسميه بالدين المبكر (والذي يغطي ولو جزئيًا ما يسميه روبيرت بيلا[4] على سبيل المثال بـ«الأديان العتيقة»)[5] فسنلاحظ كيف أن أنماط

---

(1) Axil.

العصر المحوري axial age مصطلح تاريخي للفيلسوف الألماني كارل ياسبرز يطلقه على الفترة الممتدة من القرن الثامن للقرن الثالث قبل الميلاد وهي الفترة التي ظهرت فيها، بحسبه، أنماط فكرية جديدة في الفلسفة والدين، وبشكل متوازٍ في معظم حضارات العالم حينئذ. وانظر ما يلي من المتن. (المترجم).

(2) Disembedding.

انظر ما يلي من المتن. (المترجم).

(3) انظر: A Secular Age ص 146-158.

(4) Robert Bellah.

روبيرت نيللي بيلا (1927-2013)، سوسيولوجي أمريكي، تنصب اهتماماته على سوسيولوجيا الدين. (المترجم).

(5) Archaic religions.

يقسم روبيرت بيلا التاريخ التطوري للدين إلى خمس مراحل: 1- الدين الأولي primitive religion (كدين الهنود الحمر) 2- الدين العتيق archaic religion (كدين الإغريق واليهودية المبكرة والأديان المصرية القديمة)، 3- الدين التاريخي historical religion (أديان العصر المحوري كالكاثوليكية الرومانية)، 4- الدين الحديث المبكر early modern religion (كالبروتستانتية)، 5- الدين الحديث modern religion (كصور التدين الحديثة والمعاصرة). (المترجم).

العيش هذه قد «موضعت»[1] الفرد بعمق، وذلك عبر ثلاث طرق أساسية[2].

الأول، اجتماعي، ففي المجتمعات القبلية في العصر الحجري القديم[3] بل حتى في العصر الحجري الحديث[4] كانت الحياة الدينية مرتبطة بشكل وثيق بالحياة الاجتماعية؛ فالفاعلون المركزيون الذين يضطلعون بالأعمال الدينية المهمة (الابتهال، الصلاة، الأضحية، التزلف للإله أو للأرواح؛ الحظو بقربها، وتلقي العلاج والحماية منها، والتكهن تحت إرشادها، وهكذا) كانوا هم الجماعة الاجتماعية في كليتها، أو بعض الفاعلين الأكثر تخصصًا الذين ينوبون في ذلك عنها. في الدين المبكر، إذن، نحن نتصل أساسًا بالله بوصفنا مجتمع [لا بوصفنا أفراد].

ونحن نرى كلا الوجهين، على سبيل المثال، في الأضحيات الشعائرية عند الدينكا[5] كما وصفها جودفري لاينهاردت[6] منذ نصف قرن؛ فمن وجه، كان الفاعلون المركزيون لشعيرة الأضحية هم «أساتذة الصيد بالرمح» بمعنى ما بمثابة «موظفين» ينوبون عن المجتمع ككل. بينما من وجه آخر كانت الجماعة تنخرط كلها في الطقس، مكررة ابتهالات الأساتذة حتى يصير انتباه كل شخص مركزًا على الفعل الطقوسي وحده. وفي ذروة الاحتفال الطقوسي يغدو الحاضرون وبوضوح «بمثابة أعضاء في جسد واحد». هذه المشاركة غالبًا ما تأخذ شكل التلبس بالإله الذي تصرف له هذه العبادة[7].

لم تكن الأشياء تحدث بهذه الطريقة عامة في جماعة بعينها. وإنما هذا الفعل الجماعي كان جوهريًا لضمان نجاعة الطقس. ففي عالم الدينكا ليس بوسع المرء أن

---

(1) Embed.

(2) See Robert Bellah, Beyond Belief (New York: Harper & Row, 1970), chap. 2.

(3) Paleolithic.

(4) Neolithic.

(5) Dinka:

الدينكا هي الإثنية الأكبر في جنوب السودان. (المترجم).

(6) Godfrey Lienhardt:

أناس بريطاني (1921-1993) أهتم بدراسة قبائل الدينكا وبدينهم. (المترجم).

(7) Godfrey Lienhardt, Divinity and Experience (Oxford: Oxford University Press,1961), 233–235.

يرفع للآله ابتهالًا بمثل هذه القوة بمفرده. و بكلمات لاينهاردت فإن «أهمية الفعل التشاركي للجماعة التي يعتبر المرء واقعيًا وتقليديًا عضوًا فيها، هي سبب الرهبة التي يستشعره فرد الدينكا عندما تصيبه المحن وهو بعيد عن بيته وأهله»[1].

هذا الضرب من الفعل الطقوسي الجماعي، والذي يتصرف فيه الفاعلون المركزيون نيابة عن باقي الجماعة، التي تنخرط بطريقتها هي الأخرى في الطقس، يبدو أنه قد وجد تقريبًا في كل مكان مورس فيه الدين المبكر، وأنه مستمر بطريقة أو بأخرى حتى أيامنا هذه. ويقينا، قد ظل متقلدًا لمكانة مهمة طالما ظل الناس يعيشون في عالم «مسحور»: عالم الأرواح والقوى الكونية السابق على ما أسميه العالم «منزوع السحر». احتفال «السعي حتى الحدود»[2] القروسطي في القرى الزراعية، على سبيل المثال، كان يتضمن كل الإبريشية، بحيث كانت نجاعته موقوفة على كونه فعل جماعي ينخرط فيه الجميع.

موضعة الطقس اجتماعيًا هذه، غالبًا ما كانت مصحوبة بخصيصة أخرى: بما أن الأعمال الدينية الأهم كانت هي الأعمال الجماعية، وبما أنها كانت تتطلب وجود مهنيين معينين (القساوسة، الشامان [كاهن وساحر في الشامانية]، الأطباء، العرافين، الزعماء، وهكذا) يضطلعون بأدوار هامة في الطقس، فإن النظام الاجتماعي الذي يحدد هذه الأدوار كان يكاد أن يكون نظامًا مقدسًا. وهذا هو، بالطبع، جانب الحياة الدينية الذي كان أكثر عرضة للتشهير من قِبل التنوير الراديكالي. فوفقًا له كانت الجريمة السافرة هنا تتمثل في تحصين أشكال الظلم والهيمنة والاستغلال، وذلك عبر توحدها مع بنية الأشياء المقدسة والمحرمة؛ ومن ثَمّ كان الحنين لليوم الذي سيتم فيه «شنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». ولكن هذا التوحد قديم جدًا في واقع الأمر، هو يعود إلى زمن سابق على ظهور أشكال الظلم هذه الأكثر فظاعة ووحشية، يعود إلى زمن حيث لم يكن بعد ثمة ملوك ولا قساوسة[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 292.

(2) Beating the bounds.

(3) في واقع الأمر لقد تمت المجادلة بأن الأشكال الأولى لهذا الدين كانت مؤسسة على درجة عالية من المساواة مقارنة بتطوراته اللاحقة؛ وذلك لأن الحس المتغلغل بالنظام المقدس قد ترك مجالًا ضيقًا للقرارات الشخصية من جانب أولئك المناط بهم مهام خاصة، بحيث لم يكن بوسعهم تسيل =

والحال، أنه فيما وراء مسألة الظلم والعدل هذه يكمن شيء أعمق، شيء يلامس ما يمكن أن نسميه اليوم بـ«هوية» الإنسان في هذه المجتمعات المبكرة. وبما أن أهم ممارساتهم كانت تلك التي تقوم بها الجماعة في كليتها (القبيلة، العشيرة، القبيلة الفرعية، العائلة) والتي كانت مُمفصلة[1] بطريقة بعينها (يترأسها الزعماء والكهان وأساتذة الصيد بالرمح)، فإنه لم يكن بوسع المرء أن يتصور نفسه منفصلًا محتملًا عن هذا النسيج المجتمعي، بل على الأرجح أنه لم يحدث أبدًا أن حاول ذلك حتى.

إن ما أدعوه بالموضعة الاجتماعية[2] هو إذن ولو جزئيًا مسألة هوية. فمن منطلق إحساس المرء بذاته [إدراكه لها وتصوره عنها]، هو يعني عدم القدرة على تصور الذات خارج نسيج اجتماعي بعينه. ولكنه يمكن أن يُفهم أيضًا بوصفه واقعًا اجتماعيًا، وسيشير وفقًا لهذا المنطق إلى طريقة تخيلنا الجماعية لوجودنا الاجتماعي: على سبيل المثال اعتبار أن أهم ممارساتنا هي تلك التي ينخرط فيها المجتمع ككل، والتي تُبنين وفقا لطريقة بعينها لكي تُنجز. وسيمكننا أن نرى أن النشوء في عالم يسود فيه هذا الضرب من المتخيل الاجتماعي هو الذي يضع حدود حِسّنا بذواتنا.

التموضع يتعلق إذن بالمجتمع ولكن ذلك يجلب معه تموضعًا ثانيًا: تموضع في الكون. فبالنسبة للدين المبكر، الأرواح والقوى التي نتعامل معها تشارك في العالم بطرق عديدة. وبوسعنا أن نرى نماذج على ذلك إذا رجعنا إلى عالم أسلافنا القروسطيين المسحور. فبالرغم من عبادتهم لإله متعالٍ عن العالم قد تعاملوا أيضًا مع أرواح داخل الكون، وقوى سببية مموضعة في الأشياء: الذخائر المقدسة، الأماكن المقدسة، وما إلى ذلك. بل في الدين المبكر حتى الآله العليا كانت تُحدد غالبًا بخصائص معينة

= هذه المهام إلى سلطة شخصية. انظر، على سبيل المثال: (pierre Clastres, Les sociétés sans état .(Paris: Minuit, 1974

(1) Articulated.

(2) Social embeddedness.

مفهوم سوسيولوجي (واقتصادي) يؤكد على كون الأفراد لا يوجدون في «فراغ» اجتماعي وإنما هم «موضعون» في سياق ما، بكل ما يتضمنه من شروط ثقافية واقتصادية وقيمية، وعن هذا السياق تصدر ممارسات الأفراد، وليس عن محض اختيار عقلاني حر منهم. (المترجم).

من العالم؛ حيث وجدت الظاهرة التي قد غدت تُسمى بالطوطمية[1]، بل يسوغ لنا حتى القول بأن بعض أشياء العالم (جنس من أجناس النبات أو الحيوان على سبيل المثال) كانت مركزية بالنسبة لهوية جماعة ما[2]، بل ربما كانت تضاريس جغرافية بعينها جوهرية بالنسبة للحياة الدينية؛ فثمة أماكن مقدسة، أو أن تخطيط هذه الأماكن ينبئنا عن الوضعية الأصلية للأشياء في الزمن المقدس، ولنكون، من ثمّ، متسبين لأسلافنا ولذلك الزمن الأعلى [المقدس] عبر منظر هذه الأرض[3].

بالإضافة إلى هذه العلاقة بالمجتمع والكون، ثمة صورة ثالثة للتموضع نراها في الدين المبكر: التموضع في الواقع المُعاش، وهو ما يمثل التناقض الأكثر لفتًا للنظر مع تصورنا عن ما نميل للتفكير فيها بوصفها أديانا «عليا»؛ فما يسأله الناس عندما يتضرعون[4] ويبتهلون للآلهة والقوى الكونية هو أن يهبهم الرخاء والصحة وطول العمر والخصوبة، وأن يجنبهم المرض والمجاعة والعقم والموت قبل الأوان. ثمة فهم للازدهار الإنساني هنا، يمكن إدراكه على الفور، ومهما رغبنا في أن نزيد على هذه الدعوات يظل يبدو لنا «طبيعيًا» تمامًا. والحال، أن ما يغيب عن، وما يبدو مركزيًا في الأديان («العليا») المتأخرة هو هذه الفكرة: علينا أن نقوم بمساءلة جذرية لهذا الفهم التقليدي، الذي نحن مدعوين بطريقة أبو بأخرى لتجاوزه.

---

(1) Totemism.

(2) See, for instance, Lienhardt, Divinity and Experience, chap. 3 ; Roger Caillois, L'homme et le sacré (Paris: Gallimard, 1963) , chap. 3.

(3) هذه سمة – كثر التعليق عليها- للدين البدائي في أستراليا، انظر:

Lucien Lévy-Bruhl, L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs (Paris: Alcan, 1937) , 180 and ff.; Caillois, L'homme et le sacré, 143–145; W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion," a series of six articles in Oceania 30–33 (1959–63).

ونفس هذا الارتباط بالأرض قد لوحظ عند سكان وادي الأوكانجان Okanagan بكولومبيا البريطانية [مقاطعة كندية]، انظر:

Jerry Mander and Edward Goldsmith, The Case against the Global Economy: And for a Turn toward the Local (San Francisco, Calif.: Sierra Club Books, 1996), chap. 39.

(4) Placate

هذا لا يعني القول بأن تحقيق الازدهار الإنساني هو الغاية النهائية لمسعى جميع الأشياء. بل ربما كان للإله[1] أيضًا مقاصد أخرى، لبعضها تأثيرات ضارة بنا نحن البشر. فثمة تصور فيما يتعلق بالأديان المبكرة يقضي بأن الإله ليس ببساطة حسن النية تجاهنا على الدوام، وأيضا بأن الآلهة (أو بعضها) لا تُبالي بنا. أو ربما كانوا عدائيين، غيورين أو غاضبين، وهو ما علينا صرفه عنَّا. وبالرغم من كون إحسان[2] الإله، من حيث المبدأ، له اليد العليا هنا، إلا أنه ربما تحتم علينا استجلابه بالتزلف[3] له، أو حتى التوسل بأفعال «الحُواء»[4]. لكن من بين كل هذا، ما يبقى حقيقيًا هو أن الأغراض الإلهية الحميدة تُحدد وفقًا للفهم التقليدي للإزدهار الإنساني. ولنكرر؛ ربما كان ثمة قدرات يمكن لبعض الناس أن يكتسبوها تتجاوز قدرات الناس العاديين، كتلك التي يمتلكها، على سبيل المثال، الأنبياء والشامانيون، ولكن هذه في نهاية المطاف تؤكد على الرخاء الإنساني كما يفهمه العاديون.

على النقيض من ذلك، ومع المسيحية والبوذية، على سبيل المثال، ثمة تصور عن الخير يتجاوز الازدهار الإنساني، خير يمكن تحصيله حتى عندما نفشل تمامًا في تحصيل الازدهار الإنساني، بل حتى يمكن تحصيله من خلال هذا الفشل نفسه (كالموت شابًا على الصليب) [المسيحية]، أو خير يتضمن مغادرة مجال الإزدهار الإنساني كلية (نهاية دورة الولادة المتكررة)[5] [البوذية]. إن المفارقة التي تتضمنها المسيحية، منظورًا إلى علاقتها بالدين المبكر، تتمثل في كونها تؤكد من جهه على خيرية الإله غير المشروطة تجاه البشر (ليس ثمة ازدواجية في التعامل كما هو شأن الإلهية المبكرة)، بينما من جهة أخرى تعيد تعريف غاياتنا لكي تذهب بنا فيما وراء الإزدهار الإنساني.

---

(1) The divine.

(2) Benevolence.

(3) Propitiation.

(4) Trickster.

(5) إشارة للسامسارا في البوذية، والتي تعني أن الحياة لا تنتهي بالموت، ولكن ثمة دورات متالية وبلا هدف من إعادة الولادة في أشكال وحيوات أخرى، وفقط تنتهي هذه الدورات العبثية المؤلمة ببلوغ البصيرة، ومن ثمّ، التخلص من الشهوات، بالنيرفانا. (المترجم).

وفي هذا الصدد، يشترك الدين المبكر مع الإنسانوية[1] الحديثة المطلقة في شيء ما؛ وهو ما شعر به وعُبِّر عنه في تعاطف رهط من ما بعد التنويريين[2] مع «الوثنية»[3]؛ فـ«توكيد الذات الوثني» يعتقد جون ستيوارت مِلّ[4] أنه يملك نفس صلوحية إن لم يكن أكثر صلوحية من «إنكار الذات المسيحي»[5]. (وهو ما له علاقة بالتعاطف تجاه الشرك[6]، ولكنهما ليسا نفس الشيء). ولكن، ما يجعل الإنسانوية الحديثة شيئًا أصيلًا غير مسبوق هو، بالطبع، هذه الفكرة: إن الإزدهار الإنساني لا يقتضي أية علاقة مع أي شيء علوي[7].

الآن، وكما هو بيّن مما ذكرته آنفًا، قد كنت أتحدث عن «الدين المبكر» في مقابل ما يُسميه البعض بـالأديان «ما بعد المحورية»[8]، نسبة إلى ما أطلق عليه كارل ياسبرز «العصر المحوري»[9]؛ تلك الفترة الاستثنائية في آخر ألفية قبل الميلاد، حيث ظهرت أشكال «عُليا» عديدة من الدين، بشكل مستقل، على ما يبدو، في حضارات مختلفة، والتي عُرفت بمثل هذه الرموز المؤسِسة ككونفوشيوس، وغوتاما [بوذا]، وسقراط، والأنبياء العبرانيين.

والحال، إن السمة المثيرة للدهشة في الأديان المحورية مقارنة بالتي سبقتها (أو بكلمات أخرى، ما جعل التنبؤ بها سلفًا أمرًا عصيًا) هي أنها قد دشنت خرقًا في أبعاد

---

(1) Humanism.

(2) Post-enlightenment.

(3) Paganism.

(4) John Stuart Mill.

(5) John Stuart Mill, On Liberty , in John Stuart Mill, Three Essays (Oxford: Oxford University Press, 1975), 77.

(6) Polytheism.

(7) في كتابي عصر علماني عرفتُ الإنسانوية المطلقة exclusive humanism بوصفها «رفض أية أهداف سوى تحقيق الازدهار الإنساني، وأي ولاء تجاه أي شيء متجاوز لهذا الازدهار» (ص18).

(8) See, for instance, S. N. Eisenstadt, ed., The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations (Albany: State University of New York Press, 1986) ; see also Bellah, Beyond Belief, chap. 2.

(9) Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Zurich: Artemis, 1949).

الموضعة الثلاثة: النظام الاجتماعي، الكون، الخير الإنساني. ولكن ذلك لم يحدث بنفس القدر في كل الحالات، ولا هو حدث دفعة واحدة؛ ربما كانت البوذية هي من ذهبت، بطريقة أو بأخرى، لأبعد مدى؛ وذلك لأنها قد اجتثت تماما البعد الثاني: إن نظام العالم نفسه قد وضع في موضع المساءلة، وذلك بما أن عجلة الولادة المتكررة لا تعني سوى محض المعاناة. وفي المسيحية كان ثمة شيء مشابه: هذا العالم فوضوي ولا بد من أن يُبنى من جديد [لتكون مملكة الرب]. ولكن بعض المنظورات ما بعد المحورية قد أبقت على فكرة علاقة الإنسان بكون منظم، كما نرى ذلك، وبطريقتين مختلفتين تمامًا، مع كل من كونفوشيوس وأفلاطون؛ ولكنهما مع ذلك قد أقاما تمييزًا بين هذا الكون المنظم وبين النظام الاجتماعي القائم المعيوب بدرجة كبيرة، ومن ثمّ، استعضال أن يكون هذا الرباط الوثيق مع الكون عبر الحياة الدينية الجماعية.

وربما كان الشيء الأساسي أكثر من سواه في كل هذا، هو الموقف التنقيحي تجاه الخير الإنساني في الأديان المحورية؛ فبدرجات متفاوته من الراديكالية، قاموا جميعًا بمساءلة تلك الفهومات المتلقاة دونما تمحيص، كما بدا لهم، للازدهار الإنساني، ومن ثمّ، وبشكل محتوم، مساءلة بنية المجتمع وسمات الكون، اللذين من المفترض أن يتحقق هذا الازدهار خلالهما.

ربما كان بوسعنا أن نصوغ هذا التباين كالآتي: خلافًا للدين ما بعد المحوري، تضمن الدين المبكر قبولًا لنظام الأشياء في الأبعاد الثلاثة التي ناقشتها آنفًا [المجتمع، الكون، المعيش]. في سلسلة لافتة من المقالات حول الدين الأسترالي البدائي، تحدث وليام إدوارد ستانر[1] عن «مزاج التوافق» المركزي في تلك الروحانية؛ فالبدائيون لم يكن عندهم هذا الضرب من «الخصومة مع الحياة»، الذي ينبع من المبادرات الدينية ما بعد المحورية المتنوعة[2]. ولكن علينا ألا نغفل عن وجود نقيض هذا المزاج؛ ففي ميثولوجيا

(1) W. E. H Stanner.

أناس أسترالي (1905-1981)، انشغل بدراسة الأستراليين الأصليين، وبدينهم. (المترجم).

(2) W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion" Oceania 30, no. 4 (June 1960): 276 See also W. E. H. Stanner, "The Dreaming," in W. Lessa and E. Z. Vogt, eds., Reader in Comparative Religion (Evanston, Ill.: Row, Peterson, 1958), 158–167.

البدائيين وفيما يخص النظام الذي كانت عليه الأشياء في زمن الخلق[1] (هو الزمن الأصلي، زمن خارج الزمن، وزمن أبدي مع ذلك) ثمة عدد من قصص الكارثة الناجمة عن المخاتلة، والخداع، والعنف، التي استعيدت منها الحياة البشرية وانبثقت مرة أخرى، ولكن في صورة متدهورة ومنقسمة على نفسها، وهكذا لا يزال ثمة ذلك الربط الجوهري بين الحياة والمعاناة، وفكرة كون الوَحدة لا تنفصل عن الانقسام. ربما يذكرنا ذلك بقصص «السقوط» الأخرى، ومن ضمنها التي في سِفر التكوين؛ ولكن على النقيض مما جعلت المسيحية من هذه الأخيرة، كان وجوب «متابعة» سرد الخلق[2]، ووجوب التعافي بواسطة الطقوس والتبصر في التماس مع نظام الأشياء في زمن الخلق، بالنسبة للبدائيين، مرتبط بذلك النظام الممزق والمتدهور الذي يتمازج فيه الخير مع الشر. لا مكان هنا لمسألة ترميم الصدع الأصلي، أو تعويض الخسارة الأصلية. بل أكثر من هذا، كانت الطقوس والحكمة التي ترافقها تجعلهم يتقبلون ما ليس منه بد، وتجعلهم «يحتفلون فرحين بما لن يمكن تغييره»[3]. إن الكارثة الأصلية لم تفصلنا أو تعزلنا عن المقدس أو الأعلى، كما هو الشأن في قصة سفر التكوين؛ وإنما هي قد ساهمت عوضًا عن ذلك في تشكيل النظام المقدس الذي نحاول نحن أن «نتابع» تشكيله[4].

والحال، أن الأديان المحورية لم تلغ الحياة الدينية المبكرة، ولكنها قامت، وبطرق عدة، بتحوير سماتها، لتحدد بذلك الحياة الدينة للأغلبية عبر قرون. تحويرات لم تصدر

---

(1) The dreamtime.

مصطلح لستانر يصف به السرديات التي تحكي قصة الخلق في ميثولوجيا الأستراليين الأصليين. (المترجم).

(2) Dreaming.

نفس المقصود من مصطلح dreamtime: سرد قصص الخلق في الزمن الأول، المقدس، الأبدي. (المترجم).

(3) W. E. H. Stanner, "On Aboriginal Religion," Oceania 33, no. 4 (June 1963): 269.

(4) لقد أعانتني كثيرًا، هنا، الشروحات بالغة الثراء، التي قدمها بيلا للتطور الديني في كتابه beyond belief. ولكن ما أطرحه أنا أكثر بساطة من سلسلة المراحل التي حددها بيلا؛ فالدين «البدائي» و«العتيق» عنده ينصهران معًا تحت ما سميته أنا بالدين «المبكر». إن مرامي هو تجلية اندفاع الصيغ المحورية نحو نزع التموضع disembedding [التي كرستها الأديان ما قبل المحورية في الأبعاد الثلاثة: المجتمع والكون والمعيش].

عن الصيغ الدينية المحورية وحدها بالطبع، وإنما صدرت أيضًا عن تشكل مجتمعات أكبر حجمًا، وأكثر تمايزًا، وغالبًا أكثر تمركزًا- حضريًا، معَ صور أكثر هرمية للتنظيم، وبنى جنينية للدولة. وفي واقع الأمر، لقد تمت المجادلة بأن هؤلاء قد لعبوا دورًا أيضًا في سيرورة نزع التموضع[1]؛ وذلك لأن مجرد ظهور سلطة الدولة يستلزم بعض المحاولات لتشكيل وضبط الحياة الدينية والبنى الاجتماعية المنوطة بها، ومن ثم أضعفت الحس بلا ملموسية[2] تلك الحياة وهذه البنى[3]. أعتقد أن هذه الأطروحة مهمة، بل في الواقع سوف أستدعي شيئًا مماثلا فيما يأتي، لكني سأركز الآن على أهمية الفترة المحورية.

إنها لم تغير كلية الحياة الدينية لكل المجتمعات دفعة واحدة، ولكنها فتحت إمكانات جديدة لدين غير مموضع[4]: السعي لعلاقة بالإله أو بالأعلى، عدّلت بشكل حاد من التصورات القائمة عن الازدهار الإنساني، بل حتى تجاوزتها تمامًا، علاقة يمكن أن ينجزها الأشخاص بمفردهم و/أو عبر أنماط جديدة من الاجتماعيّة [السلوك الاجتماعي][5]، صور منفصلة عن النظام المقدس القائم. ومن ثمّ، فبوسع الرهبان والبهيكس[6] [راهب بوذي] والسانياسي[7] [راهب هندوسي]، أو أولياء أفاتار[8] أو إله ما، أن يكدحون إلى معبودهم بمفردهم، ومن هنا نبعت أنماط غير مسبوقة من الاجتماعيّة: جماعات التنسيب[9]، طوائف الأولياء، السانغا[10]، نظم الرهبنة، وهلم جرًّا.

---

(1) Disembedding.

(2) Intangibility.

(3) See Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde (Paris: Gallimard, 1985), chap. 2.

(4) Disembedded religion.

(5) Sociality.

(6) Bhikus.

(7) Sanyassi.

(8) Avatar: صورة مادية تُجسّد معبود ما. (المترجم).

(9) Initiation groups

الـ initiation هو تدشين انتساب شخص لجماعة ما، وهو ضرب من طقوس العبور. (المترجم).

(10) Sangha: نظام الرهبنة في البوذية. (المترجم).

في كل هذه الحالات، ثمة ضرب من الشرخ، من المزايلة، أو حتى من القطيعة في العلاقة مع الحياة الدينية للمجتمع في كليته. المجتمع الذى ربما كان، إلى حد ما، متمايزًا إلى رتب[1] أو طوائف اجتماعية[2] أو طبقات اجتماعية[3] مختلفة، يمكن لأي وجهة نظر دينية جديدة أن توطن نفسها في أي واحدة منها. ولكن في كثير من الأحيان يمكن لعبادة جديدة أن تخترق هذه الطبقات جميعها، تحديدًا حيث يكون ثمة تعطيل للبعد الثالث من أبعاد التموضع [في المعيش]، عبر بزوغ فكرة «أعلى» عن الخير البشري.

حتمًا سيكون هنا قدر من التوتر [بين الأنماط المحورية وبقايا الدين المبكر]، ولكن سيكون ثمة أيضًا مساعٍ لتأمين وحدة المجتمع، لاستعادة ضرب من التكاملية فيما بين الأنماط الدينية المختلفة، ومن ثمّ، يمكن للذين كرسوا أنفسهم كليًا للأنماط «العليا»، أن يُنظر إليهم بوصفهم عتابًا منتصب في وجه أولئك الذين لا يزالون يتبعون الأنماط المبكرة، متوسلين للقوى الإلهية من أجل الازدهار الإنساني، ولكن يمكن أن ينظر إليهم أيضًا على أنهم في علاقة عون متبادل معهم؛ فأهل الدنيا يطعمون الرهبان، وبذلك يكونوا أهلًا للحصول على «الثواب الروحي»، الذي يمكن فهمه بوصفه وسيلة تأخذ بأيديهم للمضي قدما في الطريق «الأعلى»، ولكنه أيضًا يحميهم من مخاطر الحياة، ويزيد في صحتهم، وثرائهم وخصوبتهم.

الانشداد نحو هذه التكاملية يبلغ من القوة مدى كبيرًا، حتى في تلك الحالات التي يهيمن فيها دين «أعلى» على المجتمع كله (كما في البوذية والمسيحية والإسلام)، وحيث لم يبق ثمة شيء يمكن أن يتباين معه، يظل الفارق بين الأقلية من «أولى العزم»[4] ودين

---

(1) Strata.

(2) Castes:

التقسيم الطبقي داخل المجتمع الهندوسي تحديدًا، وهو ما يختلف من نواحي عدة عن الطبقات الاجتماعية classes. (المترجم).

(3) Classes.

(4) بمصطلح ماكس فيبر، راجع الهامش6، ص30. (المترجم).

الجماهير: المقدس الاجتماعي وبدرجة كبيرة متجهًا نحو الازدهار، أو محافظًا على بقائه، أو يعيد تشكيل نفسه ضمن نفس التركيبة: التوتر في ناحية والتكاملية الهرمية في ناحية أخرى.

وبوسع المرء أن يجادل بأن كل الحضارات «العليا» [ذات الأديان العليا] قد خبرت توترات مشابهة بين الروحانيات المحورية وأنماط التدين المبكرة، سوى تلك التوترات التي اتخذت طبيعة بعينها، وكثيرًا ما كانت أعظم حدة، في اليهودية العتيقة والأديان التي انحدرت منها، ومن ضمنها المسيحية والإسلام. فالحظر على الوثنية (أو الشرك في الإسلام) يمكن أن يدفع إلى إصلاح، بل حتى إلى إبطال العبادات المبكرة بوصفها أنماطًا «خاطئة» أو محرمة من الدين، وإلى توليد مقولة «السحر» المحرم (في العالم المسيحي)، التي ألمحت إليها آنفًا. والحال، أننا على ما يبدو لن نجد ما يناظر هذا العداء ضد العبادات الشعبية في الهند أو الصين حتى وقت قريب نسبيًا، حيث وجد ذلك جزءًا من رد الفعل على غزوها من قبل القوى الإمبريالية الغربية أو على التهديد به[1]. هذا الاختلاف المهم يمكن أن ينظر إليه بوصفه تحديًا [كقادح] لمقولة «الثورات المحورية»، بوصفها ضربًا من التحولات [المتشابهة] التي وقعت في مجتمعات متباية تمامًا [وفي نفس الفترة الزمنية]، ولكننا لن نخوض في هذه المسألة هنا.

على أية حال، يمكن أن يبدو الأمر، من وجه نظرنا الحديثة، وكضرب من الإدراك المتأخر الثاقب لما انقضى بالفعل، كالآتي: لقد مُنعت الروحانيات المحورية من أن تُنجز مهمتها المتمثلة في نزع التموضع بشكل تام؛ لأنها كانت، لو جاز لنا التعبير، مُحجمة بقوة الحياة الدينة للأغلبية، التي ظلت ملتصقة، على نحو صارم، بقالب التدين المبكر. ومن ثمّ، هي لم تتمخض عن أكثر من ضرب معين من الفرداوية الدينية[2]، وهو ما دعاه لويس دومون[3] بميثاق من أجل «الفرد خارج العالم»[4]؛ وهو ما كان نمط

(1) See Peter van der Veer, "Smash Temples, Burn Books," 270–281, chap. 12 below.

(2) Religious Individualism.

(3) Louis Dumont:

أناس فرنسي (1998-1911). (المترجم).

(4) بالفرنسية في الأصل: l'individu hors du monde (المترجم).

حياة أقليات نخبوية، وكان أيضًا بطريقة أو بأخرى على هامش «العالم»، أو على درجة من التوتر معه، و«العالم» هنا لا تعني الكون المنظم وفقا لعلاقته بالأعلى أو بالمقدس فقط، وإنما تعني أيضًا المجتمع المنظم وفقًا لعلاقته بكل من الكون والمقدس[1]. ذلك «العالم» الذي كان لا يزال بمثابة «ماتريكس موضَعة»، ولا يزال يمد الحياة الاجتماعية بإطار ليس منه مناص، إطار ظل يحتوي حتى أولئك الأفراد الذين حاولوا أن يديروا له [للعالم] ظهورهم، ولكنهم بقدر ما حاولوا بقدر ما بقوا، بمعنى ما، في متناول يده.

ما لم يكن قد حدث وقتئذ بعد، هو تحويل هذه الماتركس، إعادة صياغتها وفقًا لمجموع مبادئ الروحانية المحورية، ليغدو ذلك «العالم» نفسه منظورًا إليه بوصفه مشكلًا بيد الأفراد [ومنهم]، وهو ما يمكن أن يكون ميثاق من أجل «الفرد في العالم»[2] لو استخدمنا مصطلحات دومون، إنه الفرد/الفاعل الذي يرى نفسه، في حياته «الدنيوية» العادية، فردًا بشكل أساسي، إنه الفاعل الإنساني للحداثة الغربية.

مشروع التحويل هذا، هو ما أعتقد أنه قد أُنجز في العالم المسيحي اللاتيني. فالقوتين الدافعتين سابقتي الذكر: الالتزام الفردي ونزع السحر، قد أسفرا عن سلسلة من محاولات الإصلاح الديني. لقد كان الهدف هو إعادة صياغة حياة المسيحيين ونظامهم الاجتماعي كذلك بشكل تام، ليكونا موائمين لما يمليه الإنجيل. أنا لا أتحدث هنا عن لحظة ثورية ما أنجز فيها الأمر، وإنما عن سلسلة تصاعدية طويلة من محاولات تأسيس نظام مسيحي، قد مثل الإصلاح الديني طورًا أساسيًا فيها. محاولات قد أبانت عن نفاذ صبر شديد تجاه صور الدين ما بعد المحوري الأقدم، التي تجاورت فيها بلا تناغم أنماط جماعية وطقوسية من الدين المبكر، مع متطلبات الإخلاص الفردي والإصلاح الإيتيقي التي أتت بها الكشوفات الدينية «العليا». ففي العالم المسيحي اللاتيني، كان المسعى موجه صوب استعادة دين متمركز مسيحيًا، وأكثر التزامًا فرديًا فيما يتعلق بالإخلاص وبالممارسة، ومن ثمّ، فرْضه على الجميع. وصوب كبت أو حتى

(1) Louis Dumont, Essais sur l'individualisme (Paris: Seuil, 1983) , chap. 1.

(2) بالفرنسية في الأصل l'individu dans le monde (المترجم).

إبطال صور الممارسة الطقوسية الجماعية الأقدم، التي افترض أنها ممارسات «سحرية» أو «خرافية». لقد كان على الحياة الاجتماعية أن تُطهر من صلتها بكون مسحور، ومن بقايا أي علاقة تكاملية قديمة بين الروحي والزمني، بين حياة مُكرسة للإله وحياة في هذا «العالم»، بين النظام والفوضى التي ينبني عليها العالم.

لقد كان هذا المشروع نازعًا للتموضع بشكل تام، وذلك بفضل طريقة عمله [وسائله] التي اتخذت صورة إعادة صياغة ضبطية للسلوك وأشكال الاجتماعية، وذلك عبر تشييء الفعل الإنساني واتخاذ موقف أداتي تجاهه. ولكن غاياته كانت هي الأخرى ميالة بشكل جوهري نحو نزع التموضع. يتضح ذلك من خلال الدفع نحو نزع السحر، الذي دمر بدوره البعد الثاني من أبعاد الموضعة [التموضع في الكون]. يمكننا أن نرى ذلك أيضًا في السياق المسيحي تحديدًا. فعلى نحو ما، تعمل المسيحية هنا مثل أي روحانية محورية (في الواقع هي تعمل مع روحانية أخرى: الرواقية) ولكن كان ثمة أيضًا أنماط عمل خاصة بها. فالعهد الجديد يعج بالدعوات إلى ترك أو على الأقل نسبنة[1] الانشدادات نحو العائلة والعشيرة والمجتمع، وأن يغدو المرء في المقابل جزءًا من مملكة الرب. ونحن نرى ذلك منعكسًا في طريقة عمل كنائس بروتستانية معينة، والتي لا يكون المرء عضوًا فيها بمجرد ولادته لأبوين ينتميان لها، وإنما على المرء أن ينضم إليها تلبيةً لنداء شخصي. هذا الفهم قد ساعد بدوره على إيجاد موطئ قدم لتصور عن المجتمع يقضي بكونه مؤسسًا على عقد، ومن ثمّ، يكون قد تشكل في نهاية المطاف بفضل قرارات أفراد أحرار.

والحال، أن نسبة هذا الأثر للمسيحية واضحة نسبيًا، ولكن أطروحتي هي أن تأثير المسيحي أو الرواقية المسيحية في محاولتها لإعادة تشكيل المجتمع بالإتيان بـ«فرد في العالم» حديث كان أكثر تغلغلًا وتشعبًا؛ لقد ساعدت على دفع المتخيل الأخلاقي أولا، ثم المتخيل الاجتماعي ثانيًا في اتجاه الفرداوية الحديثة. وهو، على ما أعتقد، ما رأيناه ينبثق من خلال التصور الجديد للنظام الأخلاقي في نظرية القانون الطبيعي في القرن

(1) Relativize.

السابع عشر. وهو ما يدين بشدة للرواقية، بل يمكن القول بأن مخترعوه هم رواقيي هولندا المُحدَثين غوستيوس لبسيوس[1] وهوجو غروتس[2]. ولكن الحق أن هذه كانت رواقية مُمسّحة[3]، ورواقية حداثية؛ بمعنى أنها قد أعطت مكانة بالغة الأهمية لإعادة تشكيل المجتمع الإنساني إراديًا.

بوسعنا القول إذن بأن الهوية المعزولة ومشروع الإصلاح الديني قد ساهما في عملية نزع التموضع الضخمة. الموضعة، كما ذكرت آنفًا، هي مسألة متعلقة بالهوية (الحدود السياقية لتخيلنا لذواتنا) وبالمتخيل الاجتماعي (طرق تفكيرنا في أو تخيلنا للمجتمع في كليته) كليهما. ولكن الهوية الجديدة المعزولة وبتوكيدها على الإخلاص والانضباط الفرديين قد عملت على زيادة الجفوة مع، والانفصال/الانمياز عن، بل حتى العداوة تجاه الأنماط الطقوسية الجماعية، وأنماط الانتماء القديمة، بينما الدفع نحو الإصلاح قد عمل على توقع إلغائهما [الطقوسية والانتماء]. لقد انتقلت النخبة المنضبطة، في كل من إحساسها بذاتها، ومشروعها من أجل المجتمع، إلى تصور للعالم الاجتماعي يقضي بأنه عالم مشكل بيد الأفراد [ومنهم].

وهكذا، يمكننا أن نضيف إلى قوتي الدفع المرتبطين السابقتين: الالتزام الفردي ونزع السحر، قوتين أخريتين مرتبطتين ببعضهما بعضًا أيضًا: حركات الإصلاح الديني وحركات نزع التموضع، أو لنقل بزوغ الفرداوية الحديثة. وهؤلاء الأربعة مرتبطين بخامسة، والتي أعتقد أنها واحدة من السمات الأسياسية، إن لم تكن السمة الأساسية للعلمانية الحديثة.

ما الذي نعنيه من القول بأن الحداثة الغربية «علمانية»؟ يمكننا وصف ذلك بطرق شتى: فصل الدين عن الحياة العمومية، واضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية. ولكن

---

(1) Justus Lipsius.

(2) راجع الهامش2، ص13. (المترجم).

(3) Christianized

على وزن مؤسلمة Islamized. (المترجم).

مع أنه ليس بوسع المرء أن يتفادى التعريج على هذه الأوصاف إلا أن اهتمامي ينصب هنا على حقيقة أخرى من حقائق عصرنا هذا [العصر العلماني]: إن الاعتقاد في الله أو في المتعالي على أية صورة كان، هو أمر مُنازع فيه [وخاضع للمساءلة]؛ إنه مجرد اختيار ضمن اختيارات أخرى؛ وهو، من ثمّ، هش؛ وبالنسبة لبعض الناس في بعض الأوساط هو صعب جدًا، بل حتى «عجيب»[1]. ولكنه قبل خمس مئة سنة في الحضارة الغربية لم يكن أبدًا كذلك؛ لقد كان الكفر[2] وقتئذ بالنسبة لمعظم الناس خارج نطاق التفكير، غير قابل للتصور تقريبًا. وهو وصف يمكن تطبيقه كذلك على مجمل التاريخ الإنساني خارج الغرب الحديث.

ما الذي كان ينبغي أن يحدث لكي يوجد هذا الضرب من المناخ العلماني؟ أولًا؛ أن تطور ثقافة تقيم فصلًا جليًا بين «الطبيعي» و«الخارق للطبيعة»، وثانيًا؛ أن يبدو العيش كلية ضمن الطبيعي وحده أمرًا ممكنًا. أما الشرط الأول فقد كان شيئًا مقصودًا بالسعي، بينما الثاني فقد تحقق في البدء دونما قصد تمامًا.

باختصار شديد، أعتقد أن هذا المناخ قد وجد بوصفه أثرًا جانبيًا[3] لسلسلة الإجراءات التي سميتها بالإصلاح. والتي كان مسعاها يتمثل في جعل الأفراد، ومجتمعهم، علاوة على ذلك، متوائمين مع ما يمليه الإنجيل. ويتحالفها مع الرواقية المحدثة غدت ميثاقًا لسلسلة من محاولات تأسيس أنماط جديدة من النظام الاجتماعي، مبنية على عمليات ضبط جديدة (وهنا يدخل فوكو القصة)، والتي ساعدت على تقليل العنف والفوضى، وخلق شعوب من الفلاحين والحرفيين المنتِجين والمسالمين نسبيًا، والذين كانوا، وبشكل متزايد، يُستحثون أو يدفعون دفعًا إلى الالتزام بأنماط جديدة من العبادة والسلوك الأخلاقي، سواء كان ذلك في إنجلترا البروتستانتية، أو هولاندا، أو فرنسا الإصلاح المضاد، أو بعد ذلك في المستعمرات الأمريكية، وألمانيا حيث الدولة البوليسية[4].

---

(1) Weird.

(2) Unbelief.

(3) By-product.

(4) بالألمانية في الأصل: Polizeistaat. (المترجم).

فرضيتي هي الآتي: إن هذا النظام المتحضر و«المؤدب» قد نجح في تحقيق ما هو أبعد مما كان يؤمله منه مؤسسوه، وهذا ما أدى، بدوره، إلى قراءة جديدة لما يمكن أن يكون عليه نظامًا مسيحيًا؛ نظامًا نُظر إليه وبشكل متزايد من خلال مصطلحات «محايثة» (على سبيل المثال: النظام المتحضر والمؤدب هو النظام المسيحي). هذه النسخة من المسيحية قد جُرّدت من معظم محتواها «المتعالي»، ومن ثمّ، غدت منفتحة على ارتحال جديد، حيث يمكن لهذا الفهم للنظام الخيّر (ما أسمية النظام الأخلاقي الحديث) أن يُتبنى خارج إطاره اللاهوتي الأصلي، بل وحتى ضد هذا الإطار في بعض الحالات (كما هو الحال مع فولتير، وغيبون[1]، ومع هيوم بطريقة أخرى).

والحال، أن الكفر بالله يظهر في علاقة تكافلية[2] مع الاعتقاد في النظام الأخلاقي المبني على فكرة الأفراد الحاملين للحقوق[3] والمصمّمين (من قبل الله أو الطبيعة) للسلوك بالطريقة التي تخدم المنفعة المتبادلة لبعضهم بعضًا، النظام الذي يرفض، من ثمّ، إيتيقا الشرف المبكرة، التي تعظم من شأن المحارب، النظام الذي يميل إلى سد أي أفق متعالٍ (بوسعنا أن نرى صياغة جيدة لفكرة هذا النظام عند جون لوك في مقالتين في الحكم، المقالة الثانية). هذا الفهم قد صاغ ويعمق المتخيلات الاجتماعية المهيمنة في الغرب الحديث: اقتصاد السوق، والمجال العام، و«الشعب» السيد[4].

وبعبارة أخرى، يمكن وصف التغير الجوهري هنا بأنه إمكانية العيش ضمن نظام محايث بشكل محض؛ إمكانية تصور أو تخيل أنفسنا حقًا ضمن هكذا نظام، نظام يمكن

---

(1) Gibbon:

إدوارد غيبون (1794-1937)، مؤرخ إنجليزي من أهم أعماله: تاريخ اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية. (المترجم).

(2) Symbiosis:

بالمعنى البيولوجي للكلمة؛ أي أن كليهما يتغذي على الآخر. (المترجم).

(3) Rights-bearing individuals:

الفكرة الأساسية التي تنبني عليها فكرة المواطنة الليبرالية، والتي ترجع الفعل الأخلاقي إلى الفرد بوصفه فردًا لا إلى الجماعة أو المجتمع، وأصل الفكرة نجدها عند كانط في تأسيسه لميتافيزيقا الأخلاق. (المترجم).

(4) لقد طورت هذه الأفكار بإسهاب في كتابي المتخيلات الاجتماعية الحديثة.

أن يُفسر وفقًا لشروطه الخاصة به، ومن ثمّ، يترك الاعتقاد في المتعالي كـ«إضافة ثانوية متاحة»[1] (وهو الشيء الذي لم يحدث قط قبل ذلك في أي مجتمع إنساني). وهو ما يقتضي وجود ذلك الفصل الجلي بين الطبيعي والخارق للطبيعة كشرط ضروري، ولكنه أيضًا يتطلب ما هو أكثر من هذا: تطوير نظام اجتماعي يرتكز على متخَيل اجتماعي سماته محايثة بشكل محض، كتلك المتخيلات الحديثة على سبيل المثال: المجال العام واقتصاد السوق ودولة المواطن.

4- الدين الحق: دين بلا طقوس

وهكذا، فإن الدين الفردي ونزع السحر قد عملا على تهميش الطقوس الجماعية. أنا أتحدث بالطبع عن الطقوس بالمعنى الصلب للكلمة؛ أي التي تبدل فيها الصلاة، أو الأضحية، أو جلسات طرد الأرواح الشريرة، أو غير ذلك أنفسنا، أو عالمنا، أو علاقتنا بالإله والمملكة العلوية. الطقوس إذ تُحدِث شيئًا ما في المملكة العلوية أو في علاقتنا بها. بالطبع نحن لا نزال نملك طقوس (تحية العلم، وغناء النشيد الوطني، تكريس أنفسنا لقضية)، ولكن فاعليتها هنا جوانية: نحن وفي أفضل الحالات «نتبدل» نفسانيًا، ونخرج منها ونحن نشعر أننا مكرسين بدرجة أكبر.

تتشكل كل الطقوس من أفعال بدنية تتضمن معنى «رمزيًا»؛ وهو أنها تنشد شيئًا له معنى حياتيًا مهمًا وتجعله ملموسًا (قضيتنا، رحمة الله، وهلم جرًا). ولكن ثمرة هذين القوتين الدافعتين [الدين الفردي ونزع السحر] تتمثل في إعادة تصوير فاعلية أفعالنا بوصفها التأثير الجواني لهذه الأفعال على أفكارنا وعواطفنا واستعداداتنا. ينشد «الرمز» هنا بمعنى أنه يوقظ بداخلنا التفكير في المعنى. لم نعد نتعامل إذن مع وجود واقعي. ويمكننا الآن أن نتحدث عن أفعال «رمزية فقط».

---

(1) Optional extra.

هذه الحركة تتلائم جيدًا مع الانزلاق تجاه الاثنينية، حيث يكون الجسد مجرد قشرة خارجية، وما هو مهم بالفعل يحدث في الباطن.

لقد ولدّت القوتان فهمًا جديدًا لـ«الدين»، فهما وثيق الصلة بما ندعوه غالبًا بالربوبية. أحد وجوه هذه الصلة يتمثل في تطوير النظام الأخلاقي الحديث. بينما الثاني فيتمثل في تعظيم شأن النظم اللاشخصية[1].

الدين الصحيح [الحق] وفقا لهذا المنظور، هو الذي يتسم إذن بالآتي: دين يتألف من عقيدة يمكن الدفاع عنها عقلانيًا، والتي يتولد عنها أخلاقية مؤيّدة بالعقل. ويصور ربًا خالقًا وهب لنا كونًا بوسعنًا أن نقرأ فيه القانون الطبيعي، ثم، وكإضافة ثانوية متاحة، وضع حافزًا إضافيًا لطاعة القانون: توزيع الثواب والعقاب في الحياة الآخرة، وفقًا لمدى تلبيتنا لما يمليه القانون. وكل ما عدا ذلك هي أمور فائضة عن الحاجة ومبنية على الغلط، كالطقوس التي من المفترض أنها مؤثرة فعليًا، وهي، في واقع الأمر، ما أنتجت سوى أنماط الحياة الجماعية التي تخنق الضمير الفردي حيث يثوي القانون الأخلاقي.

وهكذا صُنع قالب للدين الصحيح، والذي قد وصفته بالربوبي في بداية هذه النص. قالب يمكن للمنتمين لثقافات أخرى أن يتبنوه، أو أن يجدوه قد تُبني نيابة عنهم لإظهار أنهم أيضا يمتلكون دينًا صحيحًا، أو حتى يمتلكون نسخًا منه أفضل من المسيحية الأرثوذوكسية. ومن هنا جاءت مقترحات الإصلاح التي قدمها رام موهان روي[2] بالبنغال في بدايات القرن التاسع عشر، وكذلك بينج جوان يو[3] الذي قدم بمؤتمر الأديان المنعقد بشيكاغو في 1893 الرؤية الأرثوذوكسية لعلماء التشنج[4]، التي تقضي بأن الكونفوشيوسية ليست دينًا وإنما هي قانون وتعاليم ترمي لبناء علاقات

---

(1) Impersonal.

(2) Ram Mohan Roy.

(3) Peng Guanyu.

(4) Qing Dynasty:

سلالة التشنج ومملكة التشنج هي آخر ممالك الصين. (المترجم).

إنسانية سديدة. والحال، أن نفس الشيء قد قيل عن البوذية والطاوية: ما ينبغي تجريد «الدين» منه لكي تتبقى فقط مكوناته النقية هو الوو أو الشامانية التي تتضمن السحر والكهانة والشعوذة وما إلى ذلك[1]. ربما لدينا هنا، إذن، حالة تطور موازية، قد أثرت في، وتأثرت بالسعي الغربي نحو الربوبية.

(1) Van der Veer, "Smash Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China.".

العلماني والعلمانويات[1]

خوسيه كازانوفا[2]

(1) Casanova, José, 2009, The secular and secularisms, social research, Vol 76: No 4: winter 2009, pp. 1049-1066.

(2) خوسيه فينسنت كازانوفا José V. Casanova (- 1951) واحدٌ من أبرز علماء سوسيولوجيا الدين المعاصرين. درَس الفلسفة بسرقسطة بأسبانيا حيث ولد، ودرَس اللاهوت بإنسبروك بالنمسا، ودرَس علم الاجتماع بنيويورك بأمريكا. يعمل حاليًا أستاذًا لسوسيولوجيا الدين بجامعة جورج تاون. تنصب اهتمامات كازانوفا البحثية على مسائل الدين والعلماني والعولمة والهجرة. وقد عُرف بعمله الهام: the public religions in the modern world، الصادر في 1994 (صدرت ترجمة عربية له في 2005، عن المنظمة العربية للترجمة، بعنوان: الأديان العامة في العالم الحديث).

ملاحظة: كل هوامش الورقة من وضع المترجم، إلا هامشًا واحدًا للمؤلف سيُعزى إليه.

سأستهلُ هذه الورقة بتقديم تمييز تحليلي أساسي بين ثلاثة مفاهيم: «العلْماني»[1] بوصفه مقولة إبيستيمولوجية حديثة ومركزية، و«العلْمنة»[2] بوصفها مَفهمة[3] تحليلية للسيرورات التاريخية التي تخص العالم الحديث، و«العلمانوية»[4] بوصفها رؤية للعالم. ثم سأنشغل في بقيتها بتفصيل القول في التميز بين العلمانوية بوصفها مبدأ حديثًا للحكم[5]. والعلمانوية بوصفها أيديولوجيا.

العلماني والعلمنات والعلمانويات

بالرغم من كون هذه المفاهيم الثلاثة - «العلماني» و«العلمنة» و«العلمانوية»[6] - متعلقة ببعضها البعض بشكل واضح، إلا أن استخداماتها تختلف بشدة في التخصصات الأكاديمية المتنوعة، وفي السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة. والحال، أن المرء بوسعه أن يفرق بين المفاهيم الثلاثة ببساطة كضرب من التميز التحليلي بين ثلاثة ظواهر مختلفة، دونما أي سعي منه لتشيئهم[7] واعتبارهم أعيانًا منفصلة ماديًا.

بالنسبة لمفهوم العلماني فقد غدا مقولة مركزية حديثة (لاهوتية-فلسفية، وقانونية-سياسية، وثقافية-أنثروبولوجية) تهدف لتأسيس وتنسيق[8] وفهم وتجربة واقع

---

(1) The secular.

(2) Secularization.

(3) Conceptualization.

المفهمة أو التنظير: التجريد النظري والمفهومي لموضوع ما.

(4) Secularism.

(5) Statecraft principle.

مبدأ لإدارة الدولة، لتدبير الشأن السياسي، للحوكمة أو للحِكامة أي للحكم.

(6) سنؤثر هنا ترجمة لفظ secular ومشتقاته بالعلماني والعلمنة والعلمانية والعلمانوية؛ نظرًا لاستقرارها كمقابلات عربية له في البحث الاجتماعي ومن ثمّ قيمتها الإجرائية العالية، مقارنة بألفاظ ربما هي أكثر التصاقًا بالبحث الفلسفي مثل الدنيانية أو الدهرانية ومشتقاتهما كالدنيوة أو الدهرنة.

(7) Reify.

(8) Codify.

مغاير لـ«الديني»[1]. وبإمكان المرء هنا أن يلخص كل السجالات التي دارت حول «شرعية» و«استقلالية» ذلك الواقع الحديث، بداية من السجال بين كارل لوفيت[2] (1949) وهانز بلومينبرج[3] (1983)، ووصولًا للسجالات المعاصرة بين تشارلز تايلور (2008) وطلال أسد (2003) وجون ميلبانك[4] (1993). ومن منحى فينومينولوجي[5] بوسع المرء أيضًا أن يُجليّ أنماطًا مختلفة من «العلمانات»[6] التي نُسِّقت ومؤسست واختبرت [جُرِّبَت] في سياقات حديثة متنوعة، وما يوازيها ويرتبط بها من تحولات قد مرت بها «التدينات»[7] و«الروحانيات»[8] الحديثة، ولكن الحال، أنه قد تم تناول ذلك بشكل وافٍ في العديد من الكتابات الأخرى المتعلقة بالموضوع.

أما العلْمنة فهي تشير عادة إلى أنماط تاريخية (وتجريبية) فعلية أو مزعومة للتحولات والتمايزات التي وقعت بين مؤسسات «الديني» (المؤسسات الإكليريكية والكنائس) ومؤسسات «العلماني» (الدولة والاقتصاد والعلم والفن واللهو والصحة

---

(1) The religious.

(2) Karl lowith.

كارل لوفيت (1973-1897)، فيلسوف ألماني، تتلمذ على يد هوسرل وهايدجر، وعمل أستاذًا للفلسفة في جامعة هايدلبرج. من أعماله: المعنى في التاريخ: المضامين اللاهوتية لفلسفة التاريخ (أو التاريخ والخلاص كما في الترجمة الفرنسية)، ومن نيتشه إلى هيجل، وهايدجر والعدمية الأوروبية، وفلسفة العود الأبدي عند نيتشه، وماركس وفيبر.

(3) Hans Blumenberg.

هانز بلومينبرج (1996-1920)، فيلسوف ألماني، من أعماله: شرعية الزمن الحديث، وبارادايجمات الميتافيرولوجي، وفي الأسطورة.

(4) John Milbank.

ألسدير جون ميلبانك (-1952)، عالم لاهوت وفيلسوف إنجليزي. من أعماله: اللاهوت والنظرية الاجتماعية، وماوراء النظام العلماني، وحرر مع سلافوي جيجك كتابا جماعيا بعنوان: اللاهوت والسياسي: السجال الجديد.

(5) Phenomenologically.

فينومينولوجيًا أو من منحى فينومينولوجي. نؤثر تعريب لفظ فينومينولوجيا ومشتقاته على ترجمته بالظاهرتية.

(6) Secularities.

(7) Religiosities.

(8) Spiritualities.

والرفاهية وإلخ)، بداية من المجتمعات الحديثة المبكرة ووصولًا للمجتمعات المعاصرة. ضمن العلوم الاجتماعية وبالتحديد ضمن السوسيولوجيا طُوِّرَت نظرية عامة للعلمنة بغرض مفهمة هذه التحولات التاريخية الأوروبية الحديثة، تلك التحولات التي سيتم عولمتها فيما بعد بشكل متزايد، بوصفها مكونًا جوهريًا لذلك التطور البشري والمجتمعي العام والغائي والتقدمي من «المقدس» البدائي إلى «العلماني» الحديث. ومن ثمّ أصبحت أطروحة «اضمحلال» و«خصخصة»[1] الدين في العالم الحديث مكونًا مركزيًا في نظرية العلمنة. وبالرغم من كون أطروحات الاضمحلال والخصخصة هذه قد خضعت في الخمس عشرة سنة الأخيرة لكثير من النقد والمراجعة، إلا أن لُبّ النظرية (وهو: فهم العلمنة بوصفها عملية فصل وتمييز بين النطاقات المؤسساتية أو النظم الفرعية المختلفة داخل المجتمعات الحديثة، واعتبار هذه العملية السمة البارادايغمية والمحددة لسيرورات التحديث) قد ظل نسبيا محلًا للإجماع في العلوم الاجتماعية، وبالتحديد في علم الاجتماع الأوروبي.

من المهم إذن أن نفتح النقاش لنُجلّي ونعترف بالتاريخانية المسيحية للتطورات الأوروبية الغربية، وبالأنماط التاريخية المتعددة والمختلفة جدًا للعلمنة والتمايز داخل المجتمعات الأوروبية والغربية، وخاصة المجتمعات الأطلسية. وسيجعل هذا الاعتراف بدوره من وجود تحليلات مقارنة لأنماط التمايز والعلمنة في حضارات وأديان العالم الأخرى أقل انطباعًا بالمركزية الأوروبية أمرًا ممكنا؛ والشيء الأكثر أهمية أنه سيمهد السبيل أمام اعترافٍ إضافي: أنه وبفضل السيرورة التاريخية للعولمة التي دشنها التوسع الكولونيالي الأوروبي، قد غدت سيرورات العلمنة في كل مكان مترابطة بشكل ديناميكي، ومتشاركة في تشكيل بعضها البعض. والحال أنني قد تناولت موضوع العلْمنة بتوسع في أعمال أخرى (Casanova, 1994, 2003, 2006)، ومن ثمّ سينصب تركيزي في هذه الورقة على موضوع العلمانوية.

---

(1) Privatization.

أي تحويل الدين لشأن خاص وشخصي بصورة محضة، بعزله عن المجال العمومي.

في مقابل العلماني والعلمنة، تشير العلمانوية، وبشكل أكثر اتساعًا، إلى طيف كامل من رؤى العالم العلمانية الحديثة والأيديولوجيات، التي ربما كُرست عن وعي وضُمنتّ في فلسفات التاريخ ومشاريع الدولة الأيديولوجية المعيارية، في مشاريع الحداثة والبرامج الثقافية. أو ربما عوضًا عن ذلك نُظر إليها بوصفها نظامًا معرفيًا إبستيمولوجيا كُرّسَ عفويًا وافتُرض فينومينولوجيًا كبنية طبيعية وبديهية للواقع الحديث، كمُسلّمة[1] حديثة، كـ«لامفكر فيه»[2] حديث.

علاوة على ذلك، فقد أتت أيضًا العلمانوية الحديثة في صور تاريخية عديدة، سواء من حيث النماذج المعيارية المختلفة للفصل القانوني-الدستوري بين الدين والدولة العلمانية، أو من حيث أنواع التميز المعرفي المختلفة بين العلم والفلسفة واللاهوت، أو من حيث نماذج التميز العملي المختلفة بين القانون والخُلق والدين.

العلمانويات

ضمن هذا النطاق الشاسع للعلمانوية، تروم هذه الورقة أن تقدم مساهمتها: تجلية الفرق بين العلمانوية بوصفها أيديولوجيا والعلمانوية بوصفها مبدأ للحكم. أما العلمانوية بوصفها مبدأ للحكم فأفهم منها ببساطة مبدأ الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، سواء بغرض تحقيق حيادية الدولة تجاه الأديان جميعها، أو بغرض حماية حق كل فرد في حرية الضمير، أو بغرض تيسير تحقيق المساواة بين جميع المواطنين المتدينين كما غير المتدينين في المشاركة الديموقراطية. والحال، أن هكذا مبدأ للحكم لا يستلزم ولا يحتاج أصلًا لـ«نظرية» ناجزة إيجابية أو سلبية حول

---

(1) Doxa.

دوكسا أو مسلمة: في الأصل اللاتيني تعني الاعتقادات العامة الراسخة والمُسلّم بها. ولقد طور بيير بورديو هذا المصطلح في سياق سوسيولوجي ضمن تحليلاته لنظرية الممارسة. راجع كتابه: outline of theory of practice، وحواره مع تيري إيجليتون المعنون بـ: Doxa and common life، في New Left Review عدد يناير- فبراير 1992.

(2) Unthought.

«الدين». بل واقع الأمر، أنه عند اللحظة التي تعتنق فيها الدولة رؤية بعينها للدين نكون قد دخلنا عالم الأيديولوجيا. تصير العلمانوية أيديولوجيا إذن في اللحظة التي تمتلك فيها نظرية عن ماهية «الدين» أو عن دوره. إن السمة المحددة للعلمانوية الحديثة تتمثل في الافتراض التالي: إن «الدين» بشكل عام هو شيء ذو جوهر، أو شيء يُنتج آثارًا بعينها بشكل مؤكد وقابل للتنبؤ (أسد، 1993).

وبوسع المرء أن يُميز نوعين أساسيين من الأيديولوجيات العلمانوية؛ يتمثل النوع الأول في نظريات الدين العلمانية المترسخة في بعض فلسفات التاريخ التقدمية المرحلاوية[1]، التي تُحيل الدين إلى مرحلة تاريخية تُجوِزَت. أما النوع الثاني فيتمثل في تلك النظريات السياسية العلمانية التي تفترض أن الدين إما قوة لاعقلانية أو خطاب غير عقلاني ينبغي أن يُنفى من المجال العام الديموقراطي. يمكننا إذن أن نُسمي النوع الأول بالعلمانوية «الفلسفية التاريخية»[2]، والنوع الثاني بالعلمانوية «السياسية». والحال، أنني لست معنيًا هنا بتقفي أثر الأصول الفكرية التي شكلت هاتين الصورتين من العلمانوية في أوروبا الحديثة المبكرة، ولا بكيفية اجتماعهما معًا في النقد الأنواري للدين، لينفصلا بعد ذلك مرة ثانية ضمن المسارات المختلفة للوضعية، والإلحاد المادي، والإنسانوية الملحدة، واللائكية الجمهورية، والليبرالية وإلخ. وأيضًا لست معنيًا هنا بفحص افتراضات العلمانوية «الفلسفية التاريخية» التي تخترق معظم نظريات الحداثة العلمانية، كنظرية يورجن هابرماس (1984، 1987) «عقلنة عالم المعيش»[3]

---

(1) Stadial.

فلسفة تاريخية مرحلاوية أو «وعي مرحلاوي» باصطلاح تايلور: فلسفات التاريخ ذات المنزع التطوري، التي تفترض أن المجتمع البشري قد تطور ثقافيًا من مرحلة لأخرى مختلفة عنها كلية، بحيث تجبّ كل مرحلة ما قبلها. ويمكن أن نتخذ من نموذج أوجست كومت الثلاثي مثالًا عليها؛ إذ يرى أن المجتمع قد مر بثلاث مراحل منفصلة وحتمية: الدينية ثم الميتافيزيقية ثم العلمية.

(2) Philosophico-historical.

(3) Rationalization of the life-world.

عالم المعيش أو عالم الحياة: نجد هذا المفهوم في سياق فلسفي عند هوسرل في المقام الأول، وفي سياق سوسيولوجي عند شوتز الذي حاول تأسيس سوسيولوجيا فينومينولوجية، ثم عند يورجن هابرماس الذي =

أو «تلسين المقدس»[1]. ولا بفحص افتراضات العلمانوية «السياسية» التي تخترق النظريات السياسية الليبرالية الديمقراطية السائدة، كنظريات جون رولز (1971) أو بروس أكريمان[2] (1980) أو هابرماس (1989).

العلمانوية فينومينولوجيًا

عوضًا عن ذلك، وباعتباري عالم اجتماع، فأنا معنيٌّ بفحص مدى تغلغل مثل هذه الافتراضات العلمانية في نطاق الافتراضات المُسلّم بها أو اللامفكر فيها، ومن ثمّ، معنيٌّ بفحص الخبرة الفينومينولوجية[3] للناس العاديين بالعلمانوية.

حاسمة هي اللحظة التي توقفت فيها الخبرة الفينومينولوجية بـالكينونة كـ«علماني» عن أن تكون مرتبطة بأحد زوجي ثنائية «ديني/علماني»، وغدت بمثابة واقع منغلق على نفسه. ومن ثمّ أصبحت كلمة علماني تعبر عن علمانية[4] مطلقة ومكتفية بنفسها عندما تصف أناسًا ليسوا مجرد «لامبالين دينيًا»[5]، وإنما أناسٌ محصنين تمامًا ضد أي صورة من

= طوره وأثراه في نظريته الاجتماعية: الفعل التواصلي، حيث قصد به الخلفية أو الأرضية الاجتماعية التي يتم عليها الفعل التواصلي. في نظريته يضع هابرماس عالم المعيش كمقابل للنظم الاقتصادية والبيروقراطية system/life-world، وجادل عن كون هذه الأخيرة في سياق التحديث الأوروبي قد قامت بـ«استعمار» عالم المعيش، وهو الحدث الذي يُرجع إليه هابرماس جُل أعطاب المجتمع الحديث.

(1) Linguistification of the sacred.

تلسين المقدس: طور هابرماس هذا المفهوم في سياق محاولاته لتدبير وضعية ما للدين في المجتمع المعاصر. إذ اقترح تأسيس مجتمع «ما بعد علماني» يحضر فيه الدين ولكن في صورة «ما بعد ميتافيزيقية»؛ حيث سيكون على المتدينين كذوات تواصلية «تلسين» مقدسهم، أي تحريره من السلطة الميتافيزيقية المرتبطة به، وإعادة صياغته لغويا في شكل دعاوى عقلانية صالحة للتدول وللنقاش العمومي.

(2) Bruce Ackerman.

بروس أكريمان (1943 -)، فيلسوف سياسة وفقيه دستوري أمريكي، أستاذ القانون والعلوم السياسية بجامعة يال. من أعماله: العدالة الاجتماعية في الدولة الليبرالية، ومستقبل الثورة الليبرالية، وفشل الآباء المؤسسين.

(3) Phenomenological experience.

الخبرة الفينومينولوجية بالشيء، أي الشيء كما يتبدى مباشرة للوعي الذاتي، كما يصفه الشخص المجرب نفسه.

(4) Secularity.

(5) Religiously unmusical. =

صور التعالي القابعة فيما وراء إطار المحايثة[1] العلماني بشكل محض.

في كتابه «عصر علماني»[2]، قام تشارلز تايلور (2007) بإعادة صياغة السيرورة التي أصبح عبرها ما يُسميه بـ«إطار المحايثة» يتبدى فينومينولوجيًا ككوكبة متشابكة من ثلاثة نظم حديثة ومتمايزة: النظام الكوني والاجتماعي والأخلاقي. وأصبحت هذه النظم الثلاثة مُدركة بوصفها نظمًا علمانية محايثة بشكل محض، نظم مفرغة تمامًا من أية تعالٍ، ومن ثمّ تؤدي عملها كما لو أن الإله غير موجود[3]. وبحسب تايلور فإن هذه الخبرة الفينومينولوجية هي التي شكلت باراديجميًا عصرنا هذا بوصفه عصرًا

= أصماء دينيًا، لامبالون دينيًا، معرضون دينيًا، أومصدفون دينيًا: أول من نحت واستخدم هذه العبارة «الموسيقية» هو ماكس فيبر، واصفًا بها نفسه، ففي خطاب لفيرديناند تونيس بتاريخ 9 فبراير 1909 يقول: «صحيح أنني لا مبالٍ دينيًا unmusical religiously بشكل مطلق... ولكن الفحص العميق للذاتي يخبرني بأنني لست لا متدين ولا معاند للدين» (سيرة فيبر لزوجته ماريان). وقد اشتهر هذا الوصف بشدة من بعد فيبر، إذ استخدمه كثيرون سواء مع عزوه إليه أم من دونه، سواء بالمعنى الذي يقصده به فيبر أم لا (وهو الشيء الذي يمكن لفيبر وحده تحديده)، تمامًا كما هو الحال مع عبارة ماركس «الدين أفيون الشعوب». ويعتبر ريتشارد رورتي واحد من أشهر الذين استعاروا هذه العبارة من فيبر وأطلقوها على أنفسهم. ومقصود العبارة هو التالي: هناك أناس يمكن وصفهم بأنهم أصماء موسيقيا، لا يملكون أية ذائقة أو أذن موسيقية، وبالتالي لا يأبهون للموسيقى ولا يتأثرون بمفاتنها، هم يفتقدون لإمكان التذوق، لهبة التذوق أصلًا. كل ما في الأمر أننا سنستبدل الموسيقى هنا بالدين، فنقول إن ثمة أناسًا «أصماء دينيًا»، لا يملكون ذائقة دينية، لا تلتقط آذانهم صوت الإله أصلًا، أو قل «في آذنهم وقر» تجاهه، فهم معرضون ومصدفون عنه، لا يأبهون بمشكلة وجوده من عدمه. فكما أن الموسيقى تحتاج لموهبة ابتداءً، ثم تحتاج هذه الموهبة للصقل، التدين هو الآخر يحتاج لموهبة ابتداءً ثم لتنشئة اجتماعية تصقل هذه الموهبة. ثمة أناس إذن لا مبالين دينيًا، ليسوا متدينين وليسوا ضد الدين، أناس محايدون وغير مكترثين لا يزدرون المتدينين ولا يؤيدون الملحدين، تماما كما أننا لا نملك أن نزدري رجلًا لا يجد التاسعة ليتهوفن شيئًا يدعو للبهجة أو العكس. وبغض النظر عن التحقق الأنطولوجي لهذا الوصف وعن حقيقة مقصد فيبر منه ابتداءً، فالحال أن كثيرين قد وجدوا فيه بديلًا أكثر لطفًا لوصف «ملحد» العنيف وسيء السمعة، ولوصف «لا أدري» الذي لا يزال يُعبر عن موقف لاهوتي ما، حتى ولو كان موقفًا سلبيًا.

(1) The immanent frame.

إطار المحايثة: مفهوم أساسي لدى تشارلز تايلور في كتابه زمن علماني (انظر ما يلي من المتن)

(2) A secular age.

عصر علماني أو زمن علماني (2007)، أهم كتب تايلور، وواحد من أهم ما كتب عن مُشكِل العلمانية راهنا.

(3) باللاتينية في النص:

etsi Deus non daretur.

علمانيًّا، وذلك بغض النظر عن مدى كون الذين يعيشون فيه لا يزالون مستمسكين بمعتقدات توحيدية أو دينية. فواقع الأمر، أنه في عصر علماني، يصبح الإيمان بالله أمرًا إشكاليًا بشكل متزايد، ومن ثمّ، فحتى أولئك المؤمنون «المندمجون»[1] المتحمسون، قد غدوا مستعدين لتَمثُّل إيمانهم الخاص بوصفه مجرد اختيار ضمن اختيارات أخرى، بل وعلاوة على ذلك الخيار الذي يتطلب دون غيره تبريرًا جليًّا. بينما العلمانية، أي أن نكون بلا دين، ينحو في المقابل وبشكل متزايد لأن يصبح الخيار البدهي[2]، الذي يمكن تَمثُّله ببساطة بوصفه خيارًا طبيعيًا، خيارًا قد غدا غنيًّا عن التبرير[3].

والحال، أن طبعنة[4] «الكفر»[5] أو «اللادين»[6] بوصفه الوضع البشري الطبيعي في المجتمعات الحديثة، يتساوق مع فرضيات نظريات العلمنة السائدة، التي تقضي بأن المعتقدات والممارسات الدينية سوف تضمحل تدريجيًا مع تسارع عمليات التحديث، ومن ثمّ كلما كان المجتمع أكثر حداثة كلما كان أكثر علمانية؛ تحديث المجتمع يعني إذن تصييره أقل «تدينًا». ولكن واقع أنه ثمة مجتمعات لا أوروبية حديثة كالولايات المتحدة وكوريا الجنوبية، هي مجتمعات علمانية تمامًا، بمعنى أنها تعمل ضمن نفس إطار المحايثة، ولكن في نفس الوقت شعوبها متدينة بشكل واضح، أو واقع كون التحديث في كثرة من المجتمعات غير الغربية مصحوبًا بسيرورات إحياء ديني، هو أمر يوجب علينا وضع الادعاء القائل بأن اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية بمثابة نتيجة شبه طبيعية لسيرورات التحديث في موضع المساءلة.

---

(1) Engaged.

(2) Default option.

الخيار الأساسي، البدهي، البدلي، الأصلي، أو المعتاد.

(3) اللحظة التي توقف فيها الإيمان عن أن يكون بداهة، ومن ثم غدا مجرد اختيار روحي ضمن اختيارات أخرى، هي اللحظة التي دشنت وفقًا لتايلور العصر العلماني. فأن نعيش في عصر علماني يعني في المقام الأول أن الإيمان لم يعد فيه أكثر من مجرد اختيار.

(4) Naturalization.

(5) Unbelief.

(6) Nonreligion.

إذا كان التحديث بما هو كذلك لا يَنتج عنه بالضرورة الاضمحلال التدريجي للمعتقدات والممارسات الدينية، فإننا بحاجة إذن إلى تفسير أفضل للعلمانية الراديكالية واسعة الانتشار، الذي يجدها المرء بين سكان المجتمعات الأوروبية الغربية؛ إن العلمنة بهذا المعنى الثاني للعلماني[1] أي نمط الوجود «الخلو من الدين» لم تحدث بشكل آلي نتيجة تلقائية لسيرورات التحديث، ولكنها احتاجات فينومينولوجيًا لتوسط خبرات تاريخية أخرى بعينها: إن العلمانية المكتفية بنفسها تمتلك فرصة أفضل لأن تصير الوضع البشري الطبيعي والمُسلم به، إذا لم تُختبر فينومينولوجيًا بوصفها وضعًا عفويًا بسيطًا، بوصفه مجرد أمر واقع، وإنما إذا اختُبر بوصفه النتيجة ذات المغزى لسيرورة التطور شبه الطبيعية. تمامًا كما أشار تايلور (2007: 269) إلى أن الكفر الحديث ليس مجرد غيابٍ للإيمان ولا مجرد عدم الاكتراث بالدين، وإنما هو وضع تاريخي يتطلب الفعل التام: «الوضع الذي «تُغُلِبَ» فيه على لاعقلانية الإيمان». هذا الوضع بوصفه خبرة فينومينولوجية يقتضي ويشكل جوهري وجود «وعي مرحلاوي»[2] حديث، موروث من التنوير، يَفهم هذا التغير الأنثروبومركزي[3] في شروط الإيمان بوصفه سيرورة نضج ونمو، بوصفه «بلوغًا»، بوصفه انعتاقًا وتحرُّرًا تقدميًا. بالنسبة لتايلور فإن هذه الخبرة الفينومينولوجية المرحلاوية قد قامت بدورها بتأسيس الخبرة الفينومينولوجية بالإنسانوية المطلقة، بوصفها التوكيد الإيجابي (المكتفي والمحدد ذاتيًا) على الازدهار الإنساني، وبوصفها الرفض الحاسم للتعالي باعتباره إنكارًا للذات البشرية وقهرًا لها.

وفي هذا الصدد، قد عمل هذا الفهم الذاتوي التاريخاني للعلمانوية، على تأكيد فوقية وتفوق منظورنا الراهن الحديث والعلماني على ما يُفترض أنها أشكال فهم دينية

---

(1) المعنى الأول هو الخبرة الفينومينولوجية بالعلماني بوصفه أحد زوجي الثنائية ديني وعلماني، وليس بوصفه كينونة منغلقة ومكتفية بنفسها.

(2) Stadial consciousness.

(3) Anthropocentric.

الوجه اللاهوتي للإنسانوية باعتبارها تمركز حول الإنسان عوضا عن الإله.

سالفة، وبالتالي أكثر بدائية. أن تكون علمانيًا إذن يعني أن تكون حداثيًا، ومن ثمّ أن تكون متدينًا يعني، ضمنيًا، أنك بطريقة أو بأخرى لم تصبح حداثيًا بالقدر التام بعد. إنه الأثر غير المعكوس[1] لهذا الوعي المرحلاوي التاريخاني الحديث الذي جعل من مجرد فكرة العودة إلى وضع تُخُطِيَ، نكوصًا[2] فكريًا شنيعًا.

مهمة العلمانوية (بوصفها فلسفة تاريخية ومن ثمّ بوصفها أيديولوجيا)[3] هي إذن: تحويل سيرورة العلمنة التاريخية المسيحية الغربية الخاصة، إلى سيرورة كونية غائية للتطور البشري من الإيمان إلى الكفر، من الدين البدائي اللاعقلاني إلى الوعي العلماني العقلاني الحديث. وحتى عندما يُعترف بالدور الخاص لتطورات المسيحية الداخلية في السيرورة العامة للعلمنة، يكون ذلك بغرض التوكيد على الفرادة الكونية للمسيحية، بوصفها وفقًا لصياغة مارسيل غوشيه (1997) المعبرة: «دين الخروج من الدين»[4].

ومن هنا، أفترض أن هذا الوعي المرحلاوي العلمانوي، قد مثّل عاملًا حاسمًا في جعل تحديث المجتمعات الأوروبية الغربية، مصحوبًا بهذه العلمنة واسعة النطاق. إن الأوروبيين يميلون لاختبار علمنتهم الخاصة، المتمثلة في الاضمحلال واسع النطاق للمعتقدات والممارسات الدينية من بينهم، بوصفها نتيجة طبيعية لتحديثهم. فأن نكون علمانيين هو أمر لا يختبر بوصفه خيارًا وجوديًا، يتخذه الأفراد الحداثيين أو المجتمعات الحديثة، وإنما بوصفه، عوضًا عن ذلك، نتيجة طبيعية لغدّونا حداثيين. تغدو نظرية العلمنة في هذا الصدد، إذن، وعبر وساطة هذا الوعي المرحلاوي التاريخاني، بمثابة نبوءة ذاتية التحقق. والحال، أن وجود أو غياب ذلك الوعي، هو في نظري، ما يفسر

---

(1) The ratchet effect.

(2) Regression.

النكوص أو التردي أو التقهقر: لا يخفى أن لهذا المصطلح دلالة سيكولوجية؛ إذ إن فرويد قد اعتبره آلية دفاعية يلجأ إليها الأنا في مواجهة ضغوط راهنة، حيث يعود لممارسات مرحلة عمرية سابقة كانت تشعره بالأمان والاطمئنان حينها. العودة للدين وفقًا لهذه الرؤية إذن بمثابة نكوص فكري، عودة إلى مرحلة تخطتها البشرية بالفعل.

(3) سبق وأوضح كازانوفا أن العلمانوية قد تكون مبدأ للحكم أو أيديولوجيا، والأخيرة تنقسم بدورها إلى أيديولوجيا فلسفية تاريخية وأيديولوجيا سياسية.

(4) «The religion to exit from religion».

متى وأين تكون سيرورات التحديث مصحوبة بعلمنة راديكالية؛ ففي الأماكن التي يغيب عنها، كالولايات المتحدة، أو معظم المجتمعات ما بعد الكولونيالية غير الغربية، ليس من المرجح أن تكون سيرورات التحديث مصحوبة بسيرورات اضمحلال للديني، بل ربما، وعلى النقيض من ذلك، تكون مصحوبة بسيرورات إحياء ديني.

والحال، أن في اختلاف أجوبة الأوروبيين والأمريكيين على استطلاعات الرأي العام التي تحاول قياس مدى تدينهم (مدى قوة إيمانهم بالرب، مدى تكرارهم للصلاة، مدى ترددهم على الكنيسة، مدى اعتبارهم أنفسهم متدينين) ما يصلح لأن يكون تأكيدًا لأطروحتي. بالطبع، نحن نعلم أن الأمريكيين والأوروبيين كلاهما يكذبان على المُستطلِعين، ولكنهم يميلون للكذب عادة في اتجاهين متضادين؛ فالأمريكيون يبالغون في حقيقة تدينهم، مدّعين أنهم يترددون على الكنيسة ويصلون أكثر مما يفعلون في واقع الأمر. ونحن متأكدون تمامًا من ذلك؛ لأننا باعتبارنا سوسيولوجيَّي أديان، نحاول أن نبرهن على أن العلمنة الحداثية تفعل فعلها في الولايات المتحدة هي الأخرى، قد تبين لنا أن الأمريكيين أقل تدينًا مما يدّعون، ومن ثمّ على المرء ألا يثق فيما يقولونه عن مدى تدينهم (Hadaway, 1993). لكن كيف لنا أن نجيب عن هذا السؤال السوسيولوجي المثير: لماذا يميل الأمريكيون للمبالغة في حقيقة تدينهم، مدّعين أنهم أكثر تدينًا مما هم عليه في واقع الأمر؟ لأنهم بطريقة أو بأخرى يؤمنون بالآتي: أن تكون حداثيًا وأن تكون أمريكيًا (وهما بمعنى واحد بالنسبة لمعظم الأمريكيين) يلزم منه أيضًا أن تكون متدينًا.

الأوروبيون، وعلى النقيض من ذلك، عندما يكذبون على المستطلِعين، فإنهم يميلون للكذب في الاتجاة المضاد: يدّعون أنهم أقل تديُّنًا مما هم عليه في واقع الأمر. لا يمكنني بالطبع أن أُقدِّمَ برهانًا عامًا على أن أوروبا بأجمعها كذلك، ولكن ثمة برهان واضح على وجود هذا الميل عند الأسبانيين؛ لقد قدم تقرير مؤسسة بيرتليسمان[1] لعام 2008 (Casanova, 2009) تأكيدًا قاطعًا على تعرض المجتمع الإسباني لعلمنة ساحقة خلال الأربعة عقود الأخيرة. لقد أبان عن اضمحلال مستمر ومتسق في استطلاعات

(1) Bertelsmann.

الرأي لكل أنماط الاعتقاد الديني، والتردد على الكنائس، وأداء الصلوات، وأهمية الدين في حياة المرء. والأكثر إثارة للاهتمام بالنسبة لي كان تدني الأرقام الدالة على مدى رؤية المستطلعين أنفسهم باعتبارهم متدينين؛ فنسبة الأسبانيين الذين يعتبرون أنفسهم «متدينين بحق» (21%)، أقل بكثير من نسبة أولئك الذين يُبدون اعتقادًا «قويًا» في الرب (51%)، وأقل بقدر معقول من نسبة أولئك الذين يؤدون عملًا دينيًا مرة كل شهر على الأقل (34%)، وأقل بكثير من نسبة أولئك الذين ادّعوا أنهم يُصلّون مرة في الإسبوع على الأقل (44%). والحال، أنني ميّال لتأويل هذا التضارب بين الأرقام الدالة على مدى تدين المُستطلَعين وبين تلك الدالة على رؤيتهم لأنفسهم متدينين، على أنه مؤشر على كون الإسبان يفضلون التفكير في أنفسهم بوصفهم أقل تدينا مما هم عليه في واقع الأمر، وأنهم لا يعتبرون كون المرء متدّينا سِمّة إيجابة في ثقافة علمانية بشكل أساسي.

إن الرد الطبيعي للأوروبيين على سؤال: هل أنت متدين؟ سيبدو كالآتي: «بالطبع، أنا لستُ متديّنًا. ويحك! إنني أوروبي، وحداثي، ومُتنوّر، وعلماني، وليبرالي» إنها المماهاة المسلمّ بها بين أن تكون حداثيًا وأن تكون علمانيًا، والتي تميّز معظم أوروبا الغربية عن الولايات المتحدة. أن تكون علمانيًا تعني وفقا لهذا المنطق إذن، أن تترك الدين خلف ظهرك، أن تعتق نفسك منه، وأن تتغلب على أنماط الوجود والتفكير والشعور اللاعقلانية المصاحبة له. وتعني أيضًا، أن تنضج، أن تغدو راشدًا، أن تغدو مستقلًا، تفكر وتفعل من تلقاء نفسك. إنها إذن الفرضية المؤسِسة التي تنهض عليها الأيديولوجيا العلمانية: إن العلمانيين أناس أحرار، مستقلون، عقلانيون، يفكرون ويفعلون من تلقاء أنفسهم، بينما المتدينون، هم بطريقة أو بأخرى، أناس غير عقلانيين، ليسوا أحرارًا، وليسوا مستقلين. تلك الأيديولوجيا التي ورثت، في هذا الصدد، نظريات العلمانية «الإطراحية»[1] و«المرحلاوية» كليهما.

(1) Subtraction theories.

نظريات أو قصص الاطراح (أو الطرح أو الحذف): مفهوم أساسي لتايلور، في عصر علماني، يصف به ضربًا من نظريات العلمانية، قد انتقده، وهي التي تحدد الحداثة (منظورًا إلى علمانيتها) سلبيًا، بوصفها الوضع الذي صرنا إليه لكوننا قد تخلصنا من الدين. (انظر ما يلي من المتن).

يَسِمُ تايلور بنظريات «الاطّراح»، روايات [قصص، سرديات] الحداثة العلمانية التي تنظر إلى العلماني بوصفه الأساس التحتي[1] الطبيعي، الذي تبقى وتجلى بعدما تم بطريقة أو بأخرى اطراح [حذف، كشط، إزالة] ذلك الزبدّ الأنثروبولوجي[2] الفائض عن الحاجة المسمى بـ«الدين»، من فوقه. إن العلماني هو بالتحديد إذن، ذلك الأساس الأنثروبولوجي الذي يتبقى للمرء بعدما يتخلص من دينه. وما أضافته النظريات المرحلاوية هو تقديم رواية جينيالوجية أو وظيفية لعلة وكيفية ظهور هذا الزبدّ الأنثروبولوجي: الدين، في التاريخ البدائي للإنسانية ابتداءً، وكيف قد غدا الآن بالنسبة للأفراد العلمانيين الحداثيين وللمجتمعات الحداثية شيئًا فائضًا عن الحاجة.

العلمانويات السياسية

العلمانوية السياسية بما هي كذلك ليست في حاجة لتبني هذه الافتراضات السلبية عن الدين، ولا هي تفترض أية تطورية تاريخانية تقدمية، ستجعل من الدين أمرًا غير ذي بال بشكل متزايد مع الوقت. بل هي في واقع الأمر منسجمة مع رؤية إيجابية للدين بوصفه شيئًا حسنًا [خيرًا] أخلاقيًا، أو بوصفه مستودعًا إيتيقيا جماعاتيًا لُلحمة الإنسانية وللفضيلة الجمهورية. ولكنها مع ذلك تؤثر حبس الدين ضمن مجاله «الديني» المتمايز، ومن ثمّ تُبقي على المجال العمومي الديمقراطي علمانيًا مفرغًا من الدين. وهذه هي الفرضية الأساس التي تنطلق منها أي صورة من صورة العلمانية بوصفها مبدأ للحكم، إنها الحاجة للحفاظ على ضرب من الفصل بين «الكنيسة» و«الدولة»، أو بين السلطتين «الدينية» و«السياسية»، أو بين «الديني» و«السياسي». ولكن السؤال الجوهري الذي يجابهنا هنا هو: كيف تُرسم هذه الحدود وعلى يدّ

---

(1) Substratum:

جولوجيًا، هي الطبقة التحتية من التربة. العلماني إذن هو الأساس الطبيعي، الأصلي، المعطى بالفعل (البنية التحتية لو تكلمنا بلغة ماركسية)، كل ما في الأمر أنه طوال قرون غُطي بطبقة أخرى لا نفع فيها: الدين (أو البنية الفوقية)، وما قامت به الحداثة-العلمانية ليس أكثر من إزالة هذه الطبقة، لينكشف العلماني من تحتها ويظهر للعيان.

(2) Anthropologically superfluous.

مَن؟ هنا تنزلق العلمانوية السياسية بسهولة لتصير أيديولوجيا علمانية، وذلك عندما يدّعي «السياسي» لنفسه الهيمنة المطلقة، متحلًا سمات شبة مقدسة وشبة متعالية. أو عندما يتحل «العلماني» عباءة العقلانية والكونية، مدّعيًا أن «الدين» غير عقلاني، وخصوصي، وغير متسامح (أو غير ليبرالي) بشكل جوهراني، وأن شيئًا بهذه الخطورة سيمثل تهديدًا للسياسات الديمقراطية بمجرد تسلله للمجال العمومي. إنها إذن الرؤية الجوهرانية[1] لـ«الديني» ولكن أيضًا لـ«العلماني» أو لـ«السياسي»، والتي تتأسس على افتراضات إشكالية عن ماهية الدين أو عن دوره، هي ما يمثل في نظري المشكلة الأساسية للعلمانية بوصفها أيديولوجيا.

العلمانوية السياسية بوصفها أيديولوجيا

لا ينصب تركيز هذه الورقة على النظرية السياسية الحديثة، ومن ثمّ لن أقوم هنا بتحليل التحيزات «العلمانية» الثاوية في صلب بعض النظريات السياسية الديموقراطية المعاصرة البارزة، كنظريات رولز أو هابرماس، ولست مهتمًا كذلك ببيان كيف قاما في الصياغات المتأخرة لنظرياتهما بمراجعة (إن لم يكن بمساءلة في واقع الأمر) علمانيتهما الصريحة تمامًا. على أية حال، فإن الشيء الجدير بالملاحظة، وكما نبهنا إلى ذلك ألفريد ستيبان[2] (1991)، هو أنه لا العلمانوية ولا الفصل بين الكنيسة والدولة قد اعتبر شرطًا أو سِمَة تأسيسية للديمقراطية، في أيّ من النظريات السياسية المقارنة (المؤسسة إمبريقيا) البارزة للديمقراطيات «الموجودة بالفعل» كنظريات روبرت دال[3] أو خوان

---

(1) Essentializing:

جوهرة الشيء، أو النظرة الجوهرانية له، أي اعتباره ذا جوهر ثابت يحكمه ويحدده بشكل نهائي.

(2) Alfred Stepan:

ألفريد ستيبان (1936 -) عالِم السياسة المقارنة، وأستاذ الحَوْكمة بجامعة كولومبيا، من أعماله: الدولة والمجتمع، والعسكر والسلطة، ومناقشة السياسات المقارنة. من أهم المفاهيم التي طورها مفهوم الدولة متعددة القوميات state-nations (أي الدولة-الأمم كبديل عن الدولة-الأمة).

(3) Robert Dahl:

روبرت دال (1915-2014)، أستاذ علوم سياسية مرموق بجامعة يال، من أعماله: من يحكمنا؟، والديمقراطية =

لينز[1] أو أريند ليجفارت[2]. في المقابل سينصب اهتمامي على فحص التحيزات العلمانية الكامنة في الرأي العام الشعبي في مجتمعات أوروبا الغربية الأكثر تعلمنًا.

واقع الأمر، أننا سنصاب بالذهول عندما نقف على مدى تفشي وجهة النظر هذه في ربوع أوروبا: إن الدين شيء «غير متسامح»[3] و«مؤجج للصراعات». فوفقًا لبرنامج المسح الاجتماعي الدولي لعام 1998، مسح الرأي العام، فإن الأغلبية الكاسحة من الأوروبيين، تحديدًا أكثر من ثلثي سكان كل دولة من دول أوروبا الغربية ترى أن الدين «غير متسامح» (Greeley,2003: 78). إنها وجهة نظر واسعة الانتشار إذن، وعلاوة على ذلك كانت موجودة بالفعل قبل الحادي عشر من أيلول 2001. وطالما أنه من غير المرجح أن يعترف الناس صراحة بتعصبهم [لا تسامحهم]، فبوسع المرء أن يفترض من ثمّ أن الأوربيين عندما أعربوا عن هذا الرأي، كانوا يفكرون في «دين» مَن سواهم، أو أنهم، عوضًا عن ذلك، كانوا يسترجعون ذكرى منتقاة لدينهم الماضي، الذي يعتبرون أنهم، ولحسن الحظ، قد تجاوزوه، قد تخلصوا منه. ويخبرنا المسح، علاوة على ذلك، بأن أغلبية سكان بلدان أوروبا الغربية، باستثناء النرويج والسويد، يرون أيضا أن الدين «مؤجج للصراعات».

ومن الواجب أن يبدو واضحًا أن مثل هذه الرؤية السلبية عن الدين (كَلًا متسامح ومؤجج للصراعات)، من العسير أن تجد لها سندًا إمبيريقيا في مجمل الخبرة التاريخية

= ونقادها، والتحليل السياسي الحديث (الأخير قد تُرجم للعربية).

(1) Juan Linz:

خوان لينز (2013-1926)، أستاذ علوم سياسية مرموق بجامعة يال. من أعماله: النظم السلطوية والنظم التوتاليتارية (لينز يفرق بين السلطوية والتوتاليتارية)، بالإضافة لكتاباته المشتركة مع ألفريد ستيبان حول الديمقراطية والتحول الديمقراطي.

(2) Arend Lijphart:

أريند ليجفارت (1936 -) أستاذ السياسة المقارنة بجامعة كاليفورنيا-سان دييجو، من أعماله: أنماط الديموقراطية، والتفكير في الديمقراطية.

(3) Intolerance:

متعصب وغير متسامح، لا يحتمل الاختلاف، نقيض لليبرالية «المتسامحة» مع حرية المعتقد وحرية الرأي.

للمجتمعات الأوروبية طوال القرن العشرين، أو في الخبرة الشخصية الفعلية لجلّ الأوروبيين المعاصرين. ولكنها في المقابل يمكن أن تُفهم، بشكل معقول، بوصفها بنية علمانية، تمثل مهمتها في التمييز الإيجابي للأوروبيين العلمانيين الحداثيين عن «الآخر المتدين»، سواء كان هذا «الآخر» هو الأوروبيون ما قبل الحداثيين المتدينين، أو اللا-أوروبيون المتدينون المعاصرون، تحديدًا: المسلمون.

ومن ثمّ عندما يفكر الأوروبيون في الدين «غير المتسامح»، فإنهم، وبوضوح، لا يفكرون في أنفسهم، بالرغم من كون بعضهم لا يزال متدينًا حتى الآن، وإنما عوضًا عن ذلك، يفكرون في الدين الذي تركوه وراء ظهورهم، أو في دين «الآخر» الموجود الآن بين ظهرانيهم، والذي صادف وكان الإسلام. إنهم بقدر ما يحددون الدين بتعصبه بقدر ما يبدو أنهم يُلمّحون إلى أنهم، ولحسن الحظ، قد تعافوا من تعصبهم بعدما تخلصوا من الدين. إن المحاجة عن التسامح وفقًا لهذا المنطق تغدو بمثابة تبريرٍ للعلمانية، بوصفها المصدر الوحيد للتسامح.

الشيء الأكثر إثارة للدهشة، هو اعتبار الدين، هكذا بإطلاق، مصدر الصراعات العنيفة التي خبرتها معظم المجتمعات الأوروبية في القرن العشرين، «القرن الأوروبي القصير»، الممتد من 1914 إلى 1989، والذي كان في واقع الأمر، وبأوصاف إيرك هوبزباوم (1996) المناسبة تمامًا: واحدًا من أكثر القرون عنفًا ودمويةً وقتلًا في تاريخ الإنسانية. ولكن الحال أنه ولا واحدة من تلك المجازر المرعبة والصراعات الرهيبة (كالذبح الأهوج لملايين الأوروبيين الشباب في خنادق الحرب العالمية الأولى، والملايين التي تندّ على الحصر من ضحايا الإرهاب الشيوعي والبلشفي خلال الثورة الروسية والحرب الأهلية، وحملات تأميم الأراضي الزراعية[1]، والمجاعة العظمى بأوكرانيا، والدورات المتكررة للإرهاب الستاليني والغولاغ، أو أشدها عزويًا عن الفهم: الهولوكوست النازي، وجحيم الحرب العالمية الثانية، الذي بلغ ذروته بالقصف النووي لهوريشيما وناجازاكي) يمكن أن يقال أنها كانت بسبب التعصب الديني، ولكنها جميعا

(1) Collectivization campaigns.

كانت، عوضًا عن ذلك، بسبب أيديولوجيات علمانية حديثة.

ومع ذلك، فإن الأوروبيين المعاصرين يؤثرون، وبشكل انتقائي، نسيان الذكريات القريبة الأكثر إزعاجًا للصراعات الأيديولوجيات العلمانية، ويسترجعون، في المقابل، الذكريات البعيدة المنسية للحروب الدينية، التي جرت في صدر حداثة أوروبا، ليبررون بها عقليًا تلك الصراعات الدينية، التي يرونها راهنًا تتكاثر من حولهم، وتمثّل وبشكل متزايد خطرًا عليهم. فعوضًا عن التبصر في السياقات البنيوية المشتركة بين تشكل الدولة الحديثة، والصراعات الجيوسياسية فيما بين الدول، والقومية الحديثة، والحشد السياسي للهويات الدينية والإثنية والثقافية (وهي سيرورات مركزية بالنسبة للتاريخ الأوروبي الحديث، تمت عولمتها عبر التوسع الكولونيالي الأوروبي)، يبدو أن الأوروبيين يؤثرون عزو هذه الصراعات إلى «الدين»، إلى الأصولية الدينية، وإلى التعصب الذي افتُرِضَ أنه سمة جوهرية للدين «ما قبل الحديث»، بوصفه فُضالة رجعية[1] قد تركها الأوروبيون المُتنوّرون العلمانيون، ولحسن الحظ، وراء ظهورهم (Casanova, 2008,2009b). وبوسع المرء أن يشتبه في وظيفة مثل هذه الذاكرة التاريخية الانتقائية، على أنها بمثابة حماية للوعي بالإنجازات التقدمية للحداثة العلمانية الأوروبية، وأنها توفر تبريرًا لا يقبل المنازعة للفصل العلماني بين الدين والسياسة، بوصفه شرطًا للديمقراطية الليبرالية الحديثة، للسلام الكوني، ولحماية الحرية الدينية الشخصية.

وعلاوة على ذلك، فإن الديمقراطيات الأوروبية الموجودة بالفعل، ليست علمانية بهذا القدر الذي تقتضيه النظريات العلمانوية للديمقراطية. إن المجتمعات الأوروبية ربما تكون علمانية بشكل كبير بالفعل، ولكن الدول الأوروبية أبعد من أن تكون علمانية أو حتى محايدة. والمرء ليس بحاجة لأكثر من أن يشير إلى أن كل أفرع المسيحية، باستثناء الكنيسة الكاثوليكية، تحظى بامتيازات ممأسسة (وليست مجرد امتيازات رمزية) في بعض الديمقراطيات الأوروبية: الكنيسة الأنجليكانية في بريطانيا،

---

(1) Atavistic residue.

والكنيسة المشيخية[1] في اسكتلندا، والكنيسة اللوثرية في كل دول الشمال[2] (الدنمارك والنرويج وآيسلندا وفنلندا باستثناء السويد)، والكنيسة الأورثودكسيّة في اليونان. حتى في فرنسا اللائكية، فإن الدولة تغطي 80% من ميزانية المدارس الكاثوليكية. وواقع الأمر، أنه ما بين الطرفين: اللائكية الفرنسية واللوثرية الممأسسة في دول الشمال، يوجد طيف كامل من الأنماط المتنوعة بشدة للعلاقات بين الكنيسة والدولة، في التعليم، والإعلام، والصحة، والخدمات الاجتماعية، والتي تشكل تشابكات «غير علمانية» تمامًا، مثل الصيغة التوافقية للتطييف المجتمعي[3] [المحاصصة] في هولندا، أو اعتراف الدولة الرسمي النِقابوي[4] بالكنيستين البروتستانتية والكاثولوكية في ألمانيا وأيضًا بمجتمعات اليهود في بعض فيدرالياتها[5][6].

العلمانوية بوصفها مبدأ للحكم

على المرء أن يركز بدرجة أقل على العلمانوية بوصفها معيارًا ديمقراطيًا دوغمائيًا مزعومًا، أو بوصفها ضرورة وظيفية للمجتمعات الحديثة المتمايزة، ولكن عليه، في المقابل، أن يركز، بدرجة أكبر، على التحليل التاريخي النقدي المقارن لأنماط

(1) Presbyterian.

(2) Nordic countries.

(3) Pillarization.

(4) Corporatist.

(5) Lander.

(6) لقد طور جون مادلي (2007) John madeley مقياسًا ثلاثيًا لعلاقة الكنيسة بالدولة، يسميه: تاو TAO التنظيم والإدارة الأوروبية لعلاقات الدولة بالدين، باستخدم: الثروة (T : treasure للعلاقات المالية والمِلكية)، والسلطة (A : Authority لممارسة سلطات الدولة)، والتنظيم (O : organization لتدخل أجهزة الدولة المؤثر في المجال الديني). وبتطبيق هذا المقياس، وجد مادلي أن كل الدول الأوروبية طورت علاقات في واحد على الأقل من المقاييس الثلاثة، معظم الدولة طورت في مقياسين منهما، وأكثر من الثُلث (16 دولة من 45 دولة) طورت في الثلاثة (المؤلف).

وجون مادلي هو أستاذ الحوكمة بمدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، من أعماله: الكنيسة والدولة في أوروبا المعاصرة: كايميرا الحياد. (وكايميرا اسم وحش أسطوري، لعل من شاهد فيلم مهمة مستحيلة الجزء الثاني،2000، يعرفه)

العلمانوية المختلفة، التي ظهرت ضمن سيرورة تشكل الدولة الحديثة. بوصفها مبدأ للحكم. تستلزم أي صورة من صور العلمانوية وجود مبدأين، قد مثلهما أفضل تمثيل المبدأ الثاني، الذي أقره التعديل الأول للدستور الأمريكي: مبدأ الفصل (وهو «عدم التأسيس»[1])، ومبدأ تنظيم الدولة للدين في المجتمع (وهو «حرية الممارسة»[2]). وطبيعة العلاقة بين المبدأين هي التي تحدد صورة العلمانوية، وتحدد مدى تناغم هذه الصورة مع الديمقراطية.

بالنسبة للمبدأ الأول، فثمة الطرفان: الفصل «العدائي»[3] والفصل «الودي»[4]، وكل ما بينهما من مراتب الفصل. وواقع الأمر، أنه في الأماكن التي لم يكن فيها مؤسسات إكريليكية ذات دعاوى احتكارية، كالكنيسة الكاثوليكية ما قبل مَجْمع الفاتيكان الثاني، ولا كنائس دَولية ذات اعتراف قسري، كتلك التي تمت مأسستها عبر النظام الوستيفالي للدول الأوروبية وفقا لمبدأ: «من يملك الأرض، يملك الدين»[5]، لم يكن ثمة حاجة، في واقع الأمر، لسيرورة فصل عدائي بين الدولة والكنيسة، وإنما عِوضًا عن ذلك لسيرورة فصل ودي، كما هو الحال في نموذج الولايات المتحدة.

وكما أوضح أحمد كورو (2009)، فإن نمط الفصل في فترة تشكّل الدولة الحديثة، سيتحدد بدرجة كبيرة، وفقًا للترتيب المحدد الذي كانت عليه العلاقات بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في النظام القديم[6]. فالدول ما بعد الكولونيالية

---

(1) No establishment.

والمقصود أن الدولة لا يحق لها أن تؤسس دينًا أو أن تفرض الالتزام بدين ما.

(2) Free exercise.

(3) Hostile.

(4) Friendly.

(5) باللاتينية في الأصل: cuyus region, eius religio وتعني حرفيًا: هي مملكته، هو دينه. حيث كان المحكومون ملزمين باتباع دين الحاكم. وهو أحد مبادئ صلح ويستفاليا.

(6) Ancient regime:

نظام الحكم السابق أو القديم، وهو مصطلح فرنسي يعبر في الأصل عن النظام السياسي الأرستوقراطي الذي وجد قبل الثورة الفرنسية. وبحسب كورو فإن وجود هذا النظام في فرنسا (وتركيا) هو الذي أنتج نمط العلمانوية =

تمتلك ديناميكياتها الخاصة على الأرجح، ففي أمريكا الكولونيالية، على سبيل المثال، لم يكن ثمة كنيسة وطنية في المستعمرات الثلاث عشرة، تَوجّب على الدولة الفيدرالية الناشئة أن تنفصل عنها. ولكن، وكما أشار نوح فيلدمان[1] في هذا السياق، أن الفصل لم يكن ودي فقط؛ لأنه لم يكن ثمة حاجة لفصل عدائي من كنيسة راسخة لم توجد أصلًا، ولكن، أيضًا، وهو الأكثر أهمية؛ لأن الفصل قد تم بغرض حماية الممارسة الدينية، ومن ثمّ تأسيس شروط إمكان تعددية دينية في المجتمع.

في النهاية، سيكون السؤال هو: هل العلمانوية غاية بحد ذاتها، قيمة نهائية، أم أنها، عوضًا عن ذلك، وسيلة لتحقيق غايات أخرى، كالديمقراطية والمواطنة المتساوية، أو التعددية الدينية؟ فإذا لم يكن مبدأ الفصل العلماني غاية بحد ذاته، فسوف يُشكّل بالطريقة التي تجعله يحقق أقصى درجات المساواة السياسية بين جميع المواطنين، وحرية الممارسة الدينية في المجتمع. ويأخذ المبدأين معًا (الفصل وحرية الممارسة)، يمكن للمرء إذن أن يُشكّل أنماطًا عامة ومتدرجة من الفصل الودي/العدائي في ناحية، ونماذج من تنظيم الدولة الحر/غير الحر للدين في المجتمع في الناحية الأخرى.

وبوسع المرء أن يطور هنا الافتراض التالي: إن مبدأ «حرية الممارسة» وليس مبدأ «عدم التأسيس»، هو ما يبدو شرطًا ضروريًا لتحقق الديمقراطية. إذ لا يمكن أن نحصل على ديمقراطية من دون الحرية الدينية، بل واقع الأمر أن حرية الممارسة الدينية تبرز بوصفها مبدأ ديمقراطيًا معياريًا بحد ذاته. فبما أنه ثمة نماذج تاريخية عديدة لدول علمانية لم تكن ديمقراطية يوما مًا (النظم السوفيتية، أو تركيا الكمالية، أو المكسيك ما بعد الثورة، تمثل حالات واضحة في هذا السياق)، فبوسع المرء إذن أن يستنتج أن الفصل العلماني الصارم بين الدولة والكنيسة ليس شرطًا لازمًا ولا كافيًا لتحقق الديمقراطية. إن

= اللائكية أو التي يسميها العلمانوية الحازمة في كل منهما، بينما الولايات المتحدة التي غاب عنها هذا النظام، أنتجت ضربا ألطف من العلمانوية يسميه العلمانوية السلبية. راجع العلمانية وسياسات الدول تجاه الدين، الفصل التمهيدي (والكتاب صدر مترجمًا للعربية عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

(1) نوح فيلدمان (1970-) Noah Feldman، أستاذ القانون بجامعة هارفارد من أعماله: ما بعد الجهاد، وسقوط ونهوض الدولة الإسلامية (صدر مترجمًا للعربية عن الشبكة العربية، 2014).

مبدأ «عدم التأسيس» يبدو في المقام الأول مبررًا وضروريًا بوصفه مجرد وسيلة لتحقيق المساواة وحرية الممارسة الدينية. إنما يصير شرطًا لازما للديمقراطية، إذا ما وجد دين مؤسَّس يحتكر لنفسه المجال الديني في إقليم الدولة، ومن ثمّ يقف عائقًا أمام حرية الممارسة الدينية، ويقوض تحقيق المساواة بين المواطنين.

بالتركيز على حالة الولايات المتحدة، يبدو مفهومًا وجود جدل داخلي غربي علماني مسيحي حول أنماط العلمنة المسيحية الغربية. يلفت نوح فيلدمان انتباهنا، في هذا السياق، إلى أن هذا الجدل هو بالأساس جدل حول الكيفية التي انتقلنا بها من القديس أوغسطين إلى ما نحن عليه اليوم. علينا أن نحترس إذن من ترقية هذه السيرورة التاريخية المحددة والمشروطة إلى رتبة نموذج تاريخي كوني عام. بل علينا، في واقع الأمر، أن نذكر أنفسنا بأن «العلماني» انبثق في البدء بوصفه مقولة ثيولوجية مسيحية غربية خاصة، مقولة لم تكن مهمتها تشكيل البنية الاجتماعية[1] للعالم المسيحي[2] الغربي فقط، وإنما شكلت بعدئذٍ أيضًا الديناميكيات الأساسية لكيفية التحول من هذا النظام [البنية]، أو تحرير الذات منه. ولكن في نهاية المطاف، ونتيجةً لسيرورة العلمنة التاريخية الخاصة هذه، أصبح «العلماني» المقولة المهيمنة، التي تقوم قانونيًا وفلسفيًا وعلميًا وسياسيًا بتشكيل وتعيين طبيعة «الدين» وحدوده.

علاوة على ذلك، تمت عولمة ديناميكية العلمنة الخاصة هذه عبر سيرورة التوسع الكولونيالي الغربي، لتقحم نفسها في توتر ديناميكي مع الطرق العديدة المختلفة التي اختارتها الحضارات الأخرى لرسم الحدود بين «المقدس» و«المدنس»، و«التعالي» و«المحايثة»، و«الديني» و«العلماني». علينا ألا نفكر في هذه الثنائيات المصطلحية

---

(1) Social formation.

التشكل الاجتماعي أو البنية الاجتماعية: طور ليو ألتوسير هذا المصطلح ليستخدمه بدلًا من مصطلح مجتمع، ويقصد به (كماركسي بنيوي) مجموعة العلاقات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية المعقدة التي تتفاعل مع بعضها لتشكل نمط انتاج بعينه.

(2) Christendom.

باعتبار كل مصطلح في ثنائية مرادفًا لما يقابلة في الثنائيات الآخرى[1]؛ ففي الثقافات ما قبل المحورية[2] كان المقدس يميل لأن يكون محايثًا؛ والتعالي ليس بالضرورة دينيًا في بعض الحضارات المحورية؛ والعلماني ليس مدنسًا على الإطلاق في عصرنا العلماني. والمرء ليس بحاجة هنا لأكثر من تدبر هذه الظواهر العلمانية التي قُدِّسَت كالأمة والمواطنة وحقوق الإنسان.

وفي واقع الأمر، ربما نحن بحاجة للانخراط في تحليل أكثر انفتاحًا لديناميكيات الحضارات غير الغربية، وبحاجة لأن نكون أكثر انتقادا لمقولاتنا العلمانية المسيحية الغربية، إذا ما أردنا توسيع فُهومنا للعلماني وللعلمانويّات.

(1) فنعتبر أن مقدسًا يرادف متعال وديني، ومدنس يرادف محايث وعلماني.

(2) Pre-axial:

العصر المحوري axial age مصطلح تاريخي من وضع الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز، وصف به الفترة الممتدة من القرن الثامن للقرن الثالث قبل الميلاد، وهي الفترة التي ظهرت فيها بحسب ياسبرز أنماطًا فكرية جديدة في الفلسفة والدين، وبشكل متوازي في معظم حضارات العالم حينئذ.

المراجع

Ackerman, Bruce. Social justice in the Liberal State. New Haven: Yale University Press, 1980.

Asad, Talal. Genealogies of Religion. Baltimore: Johns Hopkins University

Press, 1993.

_______________ Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford:

Stanford University Press, 2003.

Blumenberg, Hans, The Legitimacy of the Modem Age. Cambridge: MIT Press,1983.

Casanova, José. Public Religions in the Modem World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

_______________"Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective." Predicting Religion. Eds. G. Davie, P. Helas, and L. Woodhead. Aldershot, U.K.: Ashgate, 2002.

_______________"Rethinking Secularization: A Global Compar-

ative Perspective." social research The Hedgehog Review 8:1-2 (Spring/ Summer 2006): 7-22.

________________"The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy." Eds. Gabriel Motzkin and Yochi Fischer. London: Alliance Publishing Trust, 2008.

____________________ "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion

Monitor Results for Spain." What the World Believes". Ed. Bertelsmann

Stiftung. Guetersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009a.

______________________Europas Angst vor der Religion. Berlin: Berlin University Press, 2009b.

Gauchet, Marcel, The Disenchantment of the World: A Political History of Religion. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Greeley, Andrew M., Religion in Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswdck, N.J.: Transaction Books, 2003.

Habermas, Juergen, The Theory of Communicative Action. 2 vols. Boston: Beacon Press, 1984,1987.

______________The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge: MIT

Press, 1989.

Hadaway, Kirk, Penny Long Marler, and Mark Chaves. "What the Polls Don't Show: A closer Look at U.S. Ghurch Attendance." American

Sociological Review 58 (1993): 741-52.

Hobsbawm, Eric. The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991. New York: Vintage, 1996.

Kuru, Ahmet T. Secularism and State Policies toward Religion. New York: Cambridge University Press, 2009.

Loewith, Karl, Meaning in History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Madeley, John T. S. "Unequally Yoked: The Antinomies of Ghurch-State Separation in Europe and the USA." Paper presented at the 2007 annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, August 30-September 2, 2007.

Milbank, John. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell, 1993.

Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Stepan, Alfred. "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the Twin Tolerations." Arguing Comparative Politics. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس[1]

خوسيه كازانوفا

(1) Casanova, Jose, 2013, «*exploring the postsecular: three meanings of the "the secular" and their possible transcendence*» in Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), Habermas and religion, Cambridge: polity press.

يُعد يورجن هابرماس واحدًا من مُنظري الحداثة العلمانية الأكثر تأثيرًا. فنظرياته: العقلنة المجتمعية[1]، وعقلنة عالم المعيش[2]، وتلسين المقدس[3]، والمجال العمومي[4]، تنهض كلها على الفكرة التالية: ثمة سيرورة علمنة[5] رئيسة تتعلق بشكل جوهري، من ناحية، بسيرورات التحديث الغربي، وتُفهم، من ناحية أخرى، بوصفها المرحلة الأخيرة والأكثر تقدمًا ضمن سيرورة مرحلاوية[6] وتطوريّة عامة للتقدم البشري (انظرنصوصه: نظرية الفعل التواصلي؛ التحولات البنيوية للمجال العمومي؛ التاريخ والتطور). ولطالما، في هذا الصدد، ترادف «علماني»[7] و«حديث» وتعالقا بشكل جوهري ضمن نظريته.

من المدهش، إذن، أن يدشن هابرماس الآن خطابًا جديدًا حول المجتمعات «ما بعد العلمانية»[8]، وتزداد الدهشة إذا أخذنا في الاعتبار أنه قد ظل لعقود يكافح خطاب ما بعد الحداثة[9]، مُصرًّا على الحاجة للدفاع عن، ودعم «مشروع الحداثة الذي

---

(1) Societal rationalization.

(2) Lifeworld:

عالم الحياة أو عالم المعيش: مصطلح فينومينولوجي استعمله هوسرل، ومن بعده شوتز (في محاولته لتأسيس سوسيولوجيا فينومينولوجية)، وطوره هابرماس في نظرية الفعل التواصلي، قاصدًا به الخلفية (الأرضية) الاجتماعية التي يتم عليها الفعل التواصلي. ويضعه هابرماس مقابلًا للنظم الاقتصادية والبيروقراطية /system lifeworld ويجادل هابرماس بأن هذه الأخيرة، وفي سياق التحديث الغربي، قد «استعمرت» عالم المعيش، وهو الأمر الذي يُرجع إليه جل أعطاب المجتمع الحديث. (المترجم).

(3) Linguistification of the sacred.

تلسين المقدس: طور هابرماس هذا المفهوم في سياق محاولته لتدبير وضعية الدين في مجتمع حديث، حيث سيكون على المتدينين باعتبارهم ذوات تواصلية «تلسين» مقدسهم، أي تحريره من كل سلطة وبنية ميتافيزيقية، وصياغته لغويًا في شكل دعاوى عقلانية قابلة للنقاش العمومي. (المترجم).

(4) Public sphere.

(5) Secularization.

(6) Stadial.

(7) Secular.

(8) Postsecular.

(9) Postmodernity.

لم يكتمل» (الخطاب الفلسفي للحداثة). وبما أن المرء بوسعه أن يفترض أن هابرماس ليس مستعدًا بعدُ للتخلي عن خطاب أو مشروع الحداثة، كان لزامًا عليه أن يتساءل عمّ يمكن أن يعنيه «ما بعد العلماني» الحديث؟ وعن الحال الذي يمكن للأفراد الحداثيين أن يُقال عنهم فيه أنهم ما بعد علمانيين، أو الحال الذي يمكن للمجتمعات الحديثة أن يُقال عنها فيه أنها ما بعد علمانية؟

فيما يلي سأقوم أولًا بسبر ثلاثة معانٍ مختلفة لمصطلح «علماني»، يمكن أن يُعزى إليها ثلاثة معانٍ مختلفة لما بعد العلماني. وثانيا سأتحقق من مدى بقاء تصور هابرماس للعلمنة ملتصقًا بنمط أوروبي بعينه للعلمنة، بمعنى أنه، ونتيجة لذلك، ربما لا يزال معتصمًا بذلك التعالق الجوهري بين سيرورة التحديث[1] وسيرورة العلمنة. وأخيرًا سأطرح بعض الملاحظات حول فكرة مجتمع عالمي ما بعد علماني.

أولًا: ثلاثة معانٍ للعلماني

سأقدم هنا تمييزًا تحليليًا بين ثلاثة معانٍ مختلفة لكلمة علماني، أو ثلاثة أحوال يمكن للمرء فيها أن يقال عنه فيها أنه علماني، وإليها يمكن أن تُعزى ثلاثة فهوم مختلفة لسيرورة العلمنة.

1- مجرد العلمانية[2]: العيش في عالم علماني وزمن علماني

هذا هو أوسع معنى ممكن لمصطلح «علماني»، وهو المشتق من التحول اللاهوتي المسيحي القروسطي للمصطلح اللاتيني «saeculum» [العصر، القرن، الجيل][3]. ففي الأصل يعني هذا المصطلح وكما في العبارة per saecula saeculorum [إلى أبد الآبدين] فترة لا نهائية من الزمن. ولكن «العلماني»، وكما استعمله القديس أوغسطين لأول مرة، صار يحيل إلى الفترة الزمنية الواقعة بين الحاضر وبين

---

(1) Modernization.

(2) Secularity.

(3) كل ما بين معكوفتين في النص من وضع المترجم.

العودة الثانية للمسيح[1] والتي بوسع المسيحيون والوثنيون أن يجتمعا معًا فيها لتحقيق مصالحهم المشتركة، بوصفهم جماعة مدنية[2]. والحال، أن الاستعمال الأوغسطيني لمصطلح «علماني» شبيه جدًا، في هذا الصدد، بالدلالة الحديثة للمجال السياسي العلماني الخاص بالدولة الديمقراطية الدستورية، وبالمجال العمومي الديمقراطي، المحايد تجاه كل رؤى العالم سواء الدينية أو غير الدينية.

والحال، أن هذا تصور لا هو يرادف بين العلماني و«غير المقدس»[3]جاعلًا منه ضدًا لـ«المقدس»[4]، ولا هو يجعل العلماني ضدًا لـ«الديني». [كما في الثنائيات: مقدس/عادي، ديني/علماني]. وإنما هو بالضبط فضاء محايد يمكن أن يتشاركه كل أولئك الذين يعيشون في مجتمع غير متجانس دينيًا أو متعدد الثقافات. مجتمع سوف يشتمل، وبحكم التعريف، على تصورات مختلفة بل على الأرجح متنافسة لما هو «مقدس» وما هو «مدنس». وهذا بالضبط ما كان عليه الحال في العصور القديمة المتأخرة. بينما أدى التوحيد اليهودي-المسيحي إلى نزع القداسة[5] أو نزع السحر[6] عن المقدس الوثني، ومن ثمّ أدى امتناع المسيحيين عن تقديم الأضاحي للآله «الوثنية» أو عن عبادة الإمبراطور-الإله إلى وسمهم [من قِبل الوثنيين] بـ«الكفار». لقد غدا مقدس المسيحيين هو مدنس الوثنيين والعكس صحيح.

ولكن، في نهاية المطاف، ومع توحيد العالم المسيحي الغربي القروسطي، والهيمنة المظفرة للكنيسة المسيحية، غدا العلماني مصطلحًا ضمن الزوج المصطلحي ديني/علماني الذي استُخدم لبنية واقع العالم المسيحي القروسطي المكاني والزماني

(1) eschatological parousia.

(2) Robert A. Markus, *Christianity and the Secular* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006).

(3) Profane:

العادي أو غير المقدس أو «المدنس» (ذات الحمولة القيمية) كمقابل للمقدس. (المترجم).

(4) Sacred.

(5) Desacralization.

(6) Disenchantment.

ككل عبر نظام تصنيفي ثنائي يفصل بين عالمين: عالم الخلاص الديني-الروحاني-المقدس والعالم العلماني-الزمني-غير المقدس. نظام ثنائي فُرِضَ وغدا العلماني مرادفًا لمملكة الأرض بينما غدا الديني مرادفًا لمملكة السماء: ومن ثمّ التمييز بين «الديني» أو رجال الدين [الإكليروس] الذين انسحبوا من العالم [الحياة الدنيا] وانقطعوا في الأديرة لعيش حياة كاملة مسيحيًا، وبين «العلماني» أو رجال الدين الذين يعيشون في العالم مع أهل الدنيا[1].

والحال، أن المعنى الحديث لـ«العلمنة» قد انبثق من وجهة النظر اللاهوتية المسيحية القروسطية هذه. فأن نعلمن[2] يعني قبل كل شيء أن «ندنون»[3] [من الدنيوة]، أن نحوّل الأشخاص الدينين أو الأشياء الدينية إلى أشخاص أو أشياء دنيوية [علمانية]. كأن يهجر رجل دين الدير وقواعده ويعود للعيش في العالم، أو أن تُنقل ملكية شيء ما من يد الدير إلى يد أناس عاديين. هذه هي إذن الدلالة اللاهوتية القروسطية لمصطلح «علمنة» والتي ربما مثّلت، مع ذلك، الاستعارة الأساسية لسيرورة العلمنة الغربية التاريخية. هذه السيرورة التاريخية ينبغي أن تُفهم بوصفها ردة فعل محددة على ثنائية العالم المسيحي القروسطي [ديني/علماني]، بوصفها محاولة لجسر هذه الثنائية بين الديني والعالم العلماني أو تجاوزها أو حتى محوها. والحال، أنه، حتى في الغرب نفسه، ثمة ديناميكيتان مختلفتان اتبعتهما سيرورة العلمنة هذه.

الأولى هي ديناميكية العلمنة المسيحية الداخلية والتي هدفت إلى روحنة[4] الزمني ونقل حياة الكمال المسيحي من الأديرة إلى العالم العلماني. لقد سعت إلى تجاوز الثنائية من خلال تمييع الحدود بين الديني والعلماني، بعلمنة الديني وتديين العلماني عبر عملية تسريب متبادلة من وإلى كل منهما. والحال، أن هذا المسار قد دُشِّنَ على يد حركات إصلاح قروسطية متنوعة رامت إصلاح الـsaeculum [العصر، القرن] إصلاحًا

(1) The laity.

(2) Secularize.

(3) Make worldly.

(4) Spiritualize.

مسيحيًا، وتمت ردْكلته[1] على يد الإصلاح البروتستانتي، وبلغ تجليه البراديجمي في منطقة الثقافة الكالفينية الأنجلوساكسونية، تحديدًا في الولايات المتحدة.

أما ديناميكية العلمنة الأخرى المختلفة عن الأولى أو بالأحرى المضادة لها فهي التي اتخذت صورة الليكنة[2] [من اللائكية]، والتي هدفت إلى تحرير كل الفضاءات العلمانية من السيطرة الكهنوتية-الكنسية، ومن ثمّ، هي موسومة، في هذا الصدد، بالتضاد بين العلماني والكهنوتي. وعلى خلاف المسار البروتستانتي الحدود بين الديني والعلماني هنا صلبة تمامًا، إلا أنها قد أزيحت للهوامش، بهدف احتواء وخصخصة وتهميش كل ما هو ديني، واستبعاده من أي وجود مرئي في المجال العمومي العلماني، الذي حُدِّدَ الآن بوصفه مجالًا لائكيًا خاليًا تمامًا من الدين. وهذا هو المسار البراديجمي الفرنسي-اللاتيني-الكاثوليكي للعلمنة، والذي سيجد له تجليات متنوعة عبر أوروبا القارية.

من ضمن تنويعات عديدة، هذان هما الديناميكيتان الأساسيتان للعلمنة التي بلغت أوجها في عصر(نا) العلماني[3]. ولقد أدى كلا المسارين، بطرق مختلفة، إلى تجاوز الثنائية المسيحية القروسطية من خلال التوكيد الإيجابي على الـ saeculum [العصر] وإعادة تثمينه، على العصر العلماني والعالم العلماني، وبإضفاء معنى شبه متعالٍ على هذا العالم العلماني المحايث[4] بوصفه محل الازدهار الإنساني.

وفقًا لهذا المعنى الواسع لمصطلح «علماني» نحن جميعًا علمانيون وكل المجتمعات الحديثة مجتمعات علمانية وستظل كذلك على الأرجح في المستقبل المنظور، بل بوسع المرء أن يقول أنها ستظل كذلك per saecula saeculorum [إلى

---

(1) Radicalized.

(2) Laicization.

(3) إحالة لتشارلز تايلور وأطروحته عن العصر العلماني. ولكازانوفا سجال مع تايلور حول هذه الأطروحة تحت عنوان: عصر علماني: فجر أم غسق. منشور ضمن كتاب Varieties of Secularism in a Secular Age الصادر عن هارفارد 2010. (المترجم).

(4) Immanent.

أبد الأبدين] ويمكن لما بعد العلماني، في هذا السياق، ألا يعني إلا إعادة تقديس أو إعادة تسحير هذه المجتمعات مرة ثانية ضمن إطار محايثة مقدس شبيه بذلك الذي وجد في المجتمعات ما قبل المحورية[1]، وهو أمر لا ينبغي النظر إليه على أنه من غير المرجح إنجازه، فقط، وإنما على أنه مستحيل عمليًا. ويقينًا، ليس هذا هو المعنى الذي يقصده هابرماس بما بعد العلماني.

2- علمانية مكتفية بنفسها ضمن الإطار المحايث[2] للعصر العلماني: أن نكون متدينين أو لا نكون، تلك هي المسألة[3]!

ثمة معنى ثان أضيق لمصطلح «علماني»، وهو الذي يشير إلى علمانية مطلقة ومكتفية بنفسها، فأن يكون الناس ببساطة «لا متدينين»[4] يعني أن يكونوا خلوًا من الدين وبعيدين عن أي صورة من الصور التعالي[5] الواقعة فيما وراء إطار المحايثة العلماني بشكل محض. هنا لم يعد العلماني أحد الزوجين ديني/علماني وإنما غدا يشكل واقعًا مكتفيًا بنفسه. وهو ما يمثل، إلى حد ما، نتيجة نهائية ممكنة لسيرورة العلمنة، لمحاولة تجاوز الثنائية ديني/علماني، عن طريق تحرير ذات المرء من المكون الديني.

في عمله الأخير، عصر علماني، قام تشارلز تايلور بإعادة صياغة السيرورة التي

---

(1) Pre-axil.

المجتمعات المحورية وما قبل المحورية وما بعد المحورية، تسمية زمنية نسبة لما سماه المؤرخ والفيلسوف الألماني كارل ياسبرز بالعصر المحوري (في كتابه أصل التاريخ وغايته) واصفًا الفترة الممتدة من القرن الثامن للقرن الثالث قبل الميلاد، وهي الفترة التي ظهرت فيها فلسفات وأديان جديدة بالتوازي في مختلف الحضارات. ولمناقشة موسعة للفكرة راجع عصر علماني لتايلور. (المترجم).

(2) Immanent frame.

انظر ما يلي من المتن وللمزيد انظر عصر علماني لتايلور. (المترجم).

(3) «أكون أو لا أكون، تلك هي المسألة» عبارة شكسبير الشهيرة على لسان هاملت. (المترجم).

(4) Irreligious.

نستخدم النافية لا لـ«العاقل» والنافية غير لـ«غير العاقل». (المترجم).

(5) Transcendence.

غدت بواسطتها الخبرة الفينومينولوجية بما يدعوه بـ«إطار المحايثة» تتألف من كوكبة متواشجة من ثلاثة نظم حديثة متمايزة: الكوني والاجتماعي والاخلاقي[1]. وتُفهم هذه النظم الثلاثة بوصفها نظمًا محايثة وعلمانية بشكل محض، نظم مفرغة تمامًا من أية تعالٍ، ومن ثمّ، تعمل etsi Deus non daretur «كما لو كان الإله غير موجود». هذه الخبرة الفينومينولوجية هي التي شكلت، وفقًا لتايلور، عصرنا باراديجميا بوصفه عصرًا علمانيًا، وذلك بغض النظر عن مدى كون الذين يعيشون فيه لا يزالون مستمسكين بمعتقدات دينية أو توحيدية.

والسؤال هو: هل الخبرة الفينومولوجية بالعيش ضمن إطار محايث كهذا تعني أن الناس الموجودين ضمنه سوف يميلون للعيش هم أيضًا كما لو كان الإله غير موجود؟ يميل تايلور للجواب على هذا السؤال بالإيجاب. فتحليله الفينومينولوجي لـ«الشروط» العلمانية للإيمان يرمي، في واقع الأمر، إلى شرح الانتقال من مجتمع مسيحي حوالي 1500م حيث كان الإيمان بالله أمرًا غير مُشكل وغير مُتنازع فيه بل في الواقع أمرًا «بسيطًا» وبديهيًا، إلى مجتمع اليوم مابعد-المسيحي حيث لم يعد الإيمان بالله بديهيًا فقط وإنما غدا مُشكلًا بشكل متزايد، ومن ثمّ حتى أولئك المؤمنين المتحمسين عليهم أن يتمثلوا إيمانهم بوصفه خيارًا ضمن خيارات أخرى، بل الخيار الذي يتطلب، علاوة على ذلك، تبريرًا صريحًا. بينما العلمانية، أن نعيش دونما دين، قد غدت، وعلى النقيض من ذلك، وبشكل متزايد، الخيار البدئي[2]، الذي يمكن اختياره ببساطة بوصفه خيارًا طبيعيًا، ومن ثمّ، خيارًا لم يعد بحاجة لأي تبرير.

---

(1) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

وتحليلي في هذا الجزء من الدراسة سيبني على المراجعة التي قدمتها لعمل تايلور، انظر:

José Casanova, "A Secular Age: Dawn or Twilight," in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, and Craig Calhoun, eds, *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

(2) Default:

البدئي، الأساسي، الرئيسي، الأصلي.

والحال، أن طبعنة[1] «الكفر»[2] أو «اللاتدينية»[3] بوصفه/ها الشرط البشري الطبيعي «الحديث» ليتساوق مع فرضيات نظريات العلمنة السائدة، التي تقضي بأن المعتقدات والممارسات الدينية سوف تضمحل تدريجيًا مع ازدياد عملية التحديث. ومن ثمّ، فالمجتمع الأكثر حداثة هو الأكثر علمانية، أي هو الذي يُفترض له أن يغدو أقل «تدينًا». وواقع الأمر، أن اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية هو معنى حديث نسبيًا لمصطلح «علمنة»، يؤشر على ذلك كون هذا المعنى لم يظهر حتى الآن في معاجم معظم اللغات الأوروبية الحديثة.

طبعنة «الكفر» أو «اللاتدينية» بوصفه/ها الشرط البشري الطبيعي «الحديث» هو وصف ينطبق يقينًا على معظم المجتمعات الأوروبية الغربية. ولكنه لا ينطبق على الولايات المتحدة، حيث لا يزال التدين هو الخيار الأساسي الطبيعي، بينما الكفر هو الخيار غير الشائع الذي يتطلب تفكيرًا وفي عوز للتبرير. والحال، أن واقع كون بعض المجتمعات الحديثة غير الأوروبية كالولايات المتحدة أو كوريا الجنوبية العلمانية بالكامل بمعنى أنها تعمل ضمن نفس إطار المحايثة ولكن في ذات الوقت لا يزال سكانها متدينين بشكل جلي، أو كون سيرورة التحديث في العديد من المجتمعات غير الغربية كانت مصحوبة بسيرورات إحياء ديني، يحتم علينا وضع الفرضية القاضية بأن اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية هو نتيجة شبه طبيعية لسيرورات التحديث في موضع المساءلة. إذا كان التحديث بما هو كذلك لا يُنتج ضرورة الاضمحلال التدريجي للمعتقدات والممارسات الدينية، فإننا بحاجة إذن لتفسير أفضل للعلمانية الراديكالية المتفشية بين سكان المجتمعات الأوروبية الغربية[4].

---

(1) Naturalization.

(2) Unbelief.

(3) Irreligiosity.

(4) Peter Berger, Grace Davie, and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Burlington, VT: Ashgate, 2008).

ويمكن، في هذا السياق، لـ«ما بعد العلماني» أن يعني غدو الأشخاص متدينين وغدو المجتمعات متدينة مرة أخرى، وذلك بالخضوع لسيرورات إحياء ديني بوسعها أن تقلب سيرورات العلمنة السالفة. يُعبر بيتر برجر[1] عن ذلك بـ«نزعة العلمنة عن العالم»[2]، بينما يتساءل ديفيد مارتن[3] «هل العلمنة في سبيلها لأن تنقلب على عقبيها؟»[4] والحال، أنه، وبالرغم من ذلك، ليس ثمة أدلة قوية على أن أفراد أو مجتمعات مركز العلمنة: أوروبا الغربية، في سبيلهم لأن يغدو ما بعد علمانيين أو في سبيلها لأن تغدو ما بعد علمانية. وأيضًا، لا يبدو أن هابرماس يقصد بما بعد العلماني هذا المعنى الثاني للمصطلح.

---

(1) Peter Berger:

سوسيولوجي أمريكي من أصل نمساوي (1929) يدّرس اللاهوت وسوسيولوجيا الدين بجامعة بوسطن. (المترجم).

(2) De-secularization of the world.

(3) David Martin:

سوسيولوجي بريطاني (1929) أستاذ سوسيولوجيا الدين بكلية لندن للاقتصاد وقس بكنيسة إنجلترا. (المترجم)

(4) Peter Berger, ed., *The Desecularization of the World* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999); David Martin, *Has Secularization Gone into Reverse?* Occasional Paper 13 (Malta: DISCERN, 2010), p. 28.

3- علمانية علمانوية[1]: العلمانوية[2] بوصفها وعيًا مرحلاويًا[3]

أود أن أعتصم بالقول بأن العلمنة بمعنى الوجود «الخلو من الدين» لم تحدث كنتيجة تلقائية لسيرورات التحديث وإنما احتاجت لأن تُتوسط فينومينولوجيًا بخبرات تاريخية بعينها. إن العلمانية المكتفية بنفسها [المطلقة]، أي غياب الدين، يُمكنها أن تغدو فعلًا الوضع الطبيعي المُستبدَه إذا أُختبرت لا بوصفها مجرد وضع بسيط وعفوي، مجرد حقيقة [بداهة]، وإنما بوصفها نتيجة ذات مغزى لسيرورة التقدم شبه الطبيعية. فكما قال تايلور، إن الكفر الحديث ليس ببساطة مجرد غياب الإيمان أو اللامبالاة به. وإنما هو شرط تاريخي يتطلب الفعل التام: «إنه الشرط الذي «تم فيه تجاوز» لاعقلانية الإيمان»[4]. وبهذه الخبرة الفينومينولوجية يرتبط وبشكل جوهري «وعيًا مرحلاويًا» حديثًا موروثًا من التنوير الأوروبي، وعي يفهم هذا التغير الأنثروبومركزي[5] في شروط الإيمان بوصفه سيرورة نضج ونمو، بوصفه «بلوغ» مرحلة الرشد، بوصفه انعتاقًا تقدميًا. بالنسبة لتايلور فإن هذه الخبرة الفينومينولوجية المرحلاوية هي التي قامت في المقابل بتأسس الخبرة الفينومينولوجية بالإنسانوية المطلقة[6] بوصفها التوكيد الإيجابي

---

(1) Secularist secularity

فالعلمانية في معناها الثالث علمانوية أي ترتكن للأيدولوجيا الفلسفية التاريخية المؤسسة على الوعي المرحلاوي. (المترجم).

(2) Secularism:

لتفصيل القول في معنى العلمانوية، ومن ثم، الفرق بينها وبين العلمانية، راجع: كازانوفا، العلماني والعلمانويات، ضمن هذا الكتاب. (المترجم).

(3) Stadial consciousness:

مصطلح أساسي لدى تايلور، انظر ما يلي من المتن، وللمزيد انظر عصر علماني. وإجمالًا هو الوعي التقدمي الذي يرادف بين التقدم الزمني والتقدم الحضاري بحيث تكون كل مرحلة تاريخية أكمل وأنضج من سلفها. (المترجم).

(4) Taylor, *A Secular Age*, p. 269.

(5) Anthropocentric:

المتمركز حول الإنسان عوضا عن الإله. (المترجم).

(6) Exclusive humanism.

المكتفي ذاتيًا والمحدد ذاتيًا على الازدهار البشري، وبوصفها الرفض القاطع لأي تعالٍ فيما وراء هذا الازدهار الإنساني باعتبار هذا التعالي نكرانًا للذات وقهرًا لها.

يقوم هذا الفهم الذاتي للعلمانوية، في هذا الصدد، بالتوكيد على فوقية وتفوق منظورنا الحديث العلماني الراهن على المنظورات الأخرى الدينية السالفة ومن ثم الأكثر بدائية [لمجرد كونها سالفة وذلك بموجب الرؤية المرحلاوية للتاريخ]. أن تكون حديثًا يعني إذن أن تكون علمانيًا، ومن ثمّ، أن تكون متدينًا يعني ضمنيا أنك بطريقة أو بأخرى لم تغدُ بعدُ حداثيًا بشكل تام. هذا هو الأثر الذي لا يمكن عكسه للوعي المرحلاوي التاريخاني الحديث، الذي يجعل من مجرد العودة إلى شرط تاريخي تم تجاوزه [زمنيًا] نكوصًا[1] فكريًا لا يُصدق.

مهمة العلمانوية، إذن، بوصفها فلسفة للتاريخ، ومن ثمّ، بوصفها أيديولوجيا هي تحويل سيرورة العلمنة الغربية المسيحية التاريخية المحددة إلى سيرورة كونية غائية للتطور البشري من الإيمان إلى الكفر، من الدين البدائي اللاعقلاني أو الميتافيزيقي إلى الوعي العلماني العقلاني ما بعد الميتافيزيقي الحديث. وحتى عندما يُعترف بدور التطورات المسيحية الداخلية في السيرورة العامة للعلمنة، فإن ذلك لا يكون بغرض تبريز الطبيعة المحدودة والمشروطة للعلمنة، وإنما، عوضًا عن ذلك، لتبريز الأهمية الكونية لفرادة المسيحية بوصفها، وكما في عبارة مارسيل غوشيه الرشيقة «دين الخروج من الدين»[2].

ما أفترضه إذن هو الآتي: يمثل هذا الوعي المرحلاوي العلمانوي سببًا محوريًا لمصاحبة العلمنة لسيرورات التحديث في المجتمعات الأوروبية الغربية. إن الأوروبيين يميلون لاختيار علمنتهم الخاصة، أي اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية من

(1) Regression.

بالمعنى الفرويدي للكلمة؛ الأنا إذ يحمي نفسه بممارسات وتصورات تنتمي لمراحل نمو قد تم تجاوزها بالفعل (كالطفل الذي يعود لمص إصبعه من بعد الفطام، أو للمشي على أربع بعدما تعلم المشي على قدمين). (المترجم).

(2) Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

بينهم، بوصفها نتيجة شبه طبيعية لتحديثهم. فأن نكون علمانيين هو حال لا يُختير بوصفه خيارًا وجوديًا أو تاريخيًا للأفراد الحداثيين أو المجتمعات الحديثة، وإنما بوصفه، عوضًا عن ذلك، نتيجة طبيعية لغدونا حداثيين. تميل نظرية العلمنة المُتوَسطة بهذا الوعي التاريخاني المرحلاوي، في هذا الصدد، لأن تكون إذن بمثابة نبوءة ذاتية التحقق. ومن وجهة نظري، وجود هذا الوعي أو عدمه هو الذي يفسر متى وأين تكون سيرورات التحديث مصحوبة بعلمنة راديكالية. ففي الأماكن التي يكون فيها غائبًا أو هامشيًا، كما هو الحال في الولايات المتحدة أو معظم المجتمعات ما بعد الكولونيالية غير الغربية، ليس من المرجح أن تكون سيرورات التحديث مصحوبة بسيرورات اضمحلال ديني، بل ربما تكون مصحوبة، وعلى النقيض من ذلك، بسيرورات إحياء ديني.

بعدما قدمنا تمييزًا بين هذه المعان الثلاث لنمط الوجود العلماني: (أ) مجرد العلمانية: الخبرة الفينومينولوجية بالعيش في عالم علماني وفي عصر علماني، حيث يكون التدين خيارًا طبيعيًا قابلًا للتطبيق؛ (ب) علمانية مطلقة مستقلة بنفسها ومكتفية بنفسها: الخبرة الفينومينولوجية بالعيش بلا دين بوصفه وضعا بديهيًا وشبه طبيعي؛(ج) علمانية علمانوية: الخبرة الفينومينولوجية ليس بالتحرر السالب من «الدين» فقط وإنما بالتحرر الموجب منه بوصفه [أي التحرر] شرطًا للازدهار الإنساني، ربما نكون إذن في وضع أفضل الآن للتساؤل عن معنى «ما بعد العلماني» في عمل هابرماس.

في سياق المعنى الثالث لمصطلح علماني: علمانية علمانوية، يمكن لما بعد العلماني أن يعني القطع مع أو على الأقل مساءلة الوعي العلمانوي المرحلاوي الحديث الذي يرد «الدين» إلى مرحلة أكثر بدائية وأكثر تقليدية من مراحل التقدم البشري والمجتمعي قد تم بالفعل تجاوزها. هذا هو المعنى العام الذي يبدو أن هابرماس يستخدم فيه مصطلح «ما بعد العلماني»، ليس بوصفه تغيرًا في المجتمع نفسه، ولا بوصفه قلبا للتوجهات العلمانية، وإنما بوصفه تغيرًا في الوعي، بوصفه «فهمًا معدّلًا للذات في مجتمعات معلمنة إلى حد كبير كمجتمعات أوروبا الغربية أو

كندا أو أستراليا»[1]. يمكن إذن لما بعد العلماني أن يعني هنا وقبل كل شيء الوعي بما يسميه هابرماس «سوء الفهم العلمانوي للذات»[2]. ولكن الوعي بهذا الفهم العلمانوي المغلوط عن الذات ليس كافيًا بحد ذاته وإنما ينبغي أن يكون مصحوبًا، وكما يفترض المرء، بتجاوزه أو على الأقل بتصحيحه.

وما من ريب في كون هابرماس نفسه قد تبنى في كتاباته المتأخرة موقفًا ما بعد علماني وقد قام بتصحيح معظم سوء الفهم العلمانوي للذات المدمج في ثنايا نظرياته. ولكن السؤال الذي أود أن أطرحه فيما يلي هو الآتي: هل تصحيح هابرماس ما بعد العلماني قد مضى بعيدًا بالقدر الكافي أم أن موقفه لا يزال لصيقًا بالفهوم الأوروبوية المغلوطة لسيرورات العلمنة التي تميل، بشكل يستعصي على الإصلاح، إلى ربط أنماط العلمنة المسيحية الأوروبية (المشروطة بشكل جوهري) بسيرورات التحديث العامة؟ فكما أوضح هابرماس أنه وبعد عقود عديدة من النزاع بين باراديجمات العلمنة الأمريكية والأوروبية «لا يزال من غير المحسوم تحديد ما يمثل استثناءً من توجه تقدمي عام: الولايات المتحدة المتدينة أم أوروبا الغربية المُعلمنة بشدة»[3]. ولكن، من وجهة نظري، إنها طريقة طرح السؤال هذه تحديدًا: لأي مدى يكون نمط مشروط ما «استثنائيًا» أو متماشيًا مع توجه تقدمي عام، هي التي شوهت السجال بين باراديجمات العلمنة الأوروبية والأمريكية.

نحن بحاجة، إذن، لإعادة إثارة السؤال حول العلاقة بين أنماط علمنة تاريخية مشروطة بعينها وبين سيرورات تحديث تاريخية بعينها، سواء في أوروبا أو في الولايات المتحدة، ومن ثمّ، سيكون بوسعنا حينها تطوير وجهات نظر تاريخية عالمية مقارنة أكثر انفتاحًا، وفحص العلاقات المتنوعة بين أنماط العلمنة وأنماط التحديث فيما وراء الغرب.

---

(1) "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society," An Interview with Jürgen Habermas, by Eduardo Mendieta. The Immanent Frame, Posted February 2010 at: <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/ 03/a-postsecular-world-society/.

(2) Secularistic self-misunderstanding.

(3) المرجع نفسه.

ثانيًا: التحديث والعلمنة: مقارنة بين النمطين الأوروبي والأمريكي

منذ عقد أو يزيد اقترحت أنه ولكي يكون حديثنا عن «العلمنة» ذا معنى علينا أن نميز بين ثلاث دلالات للمصطلح:

العلمنة بوصفها مايزة المجالات العلمانية [الدنيوية] (الدولة، الاقتصاد، العلم) عن الدين، وهي ما تُفهم على أنها «تحرير» للعلماني [للدنيوي] من قبضة المؤسسات الإكليريكية والمعايير الدينية، وما يصاحب ذلك من مايزة وتخصيص للدين ضمن مجال آخر حادث: المجال الديني. وفي هذا الصدد، يكون كل من الديني والعلماني بنيتان تشاركا وتبادلا تشكيل بعضهما البعض وظهرا لأول مرة مع الحداثة.

العلمنة بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية من المجتمعات الحديثة، وهي ما تُفترض على أنها سيرورة تقدم بشري كونية. وهذا هو الاستخدام الأحدث ولكن الأكثر انتشارًا للمصطلح ضمن النقاشات الأكاديمية الراهنة حول العلمنة، ولكنه، وبالرغم من ذلك، لا يزال غير معتمد في معظم معاجم اللغات الأوروبية.

العلمنة بوصفها خصخصة الدين، وهي ما تُفهم على أنها توجه تاريخي حديث عام وفي الوقت عينه على أنها شرط معياري، بل في الواقع على أنها شرط قبلي للسياسات الديمقراطية الليبرالية الحديثة. ولقد قمت في كتابي *الأديان العمومية في العالم الحديث*[1] بمساءلة الصلاحية المعيارية كما الإمبريقية لأطروحة الخصخصة هذه[2]

والحال، أن الاعتصام بهذا التمييز التحليلي الذي جادلت عنه، من شأنه أن يسمح لنا بفحص واختبار صلاحية الفرضيات الثلاثة كل على حده، ومن ثمّ، ضبط بوصلة النقاش (العقيم غالبًا) حول العلمنة في اتجاه تحليل تاريخي مقارن، بوسعه أن يفسر الأنماط المختلفة للعلمنة (في معانيها الثلاثة جميعًا) عبر المجتمعات والحضارات المختلفة. يمكننا أن نشير إلى كلٍ من مايزة العلماني، واضمحلال الدين، وخصخصة

---

(1) The public religions in the modern world.

(2) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

الدين، بـالعلمنة رقم 1، والعلمنة رقم 2، والعلمنة رقم 3، على التوالي، وإن كان ذلك يشير تحديدًا إلى وجود مشكلات في تعاريفنا وتصنيفاتنا بالفعل.

فبما أن السيرورات الثلاث للعلمنة (تمايز العلماني، اضمحلال الدين، خصخصة الدين) تبدو أنها مترابطة تاريخيًا في أوروبا، فقد نظر إليها، تبعًا لذلك، بوصفها ثلاث أبعاد للسيرورة العامة للعلمنة نفسها. بل، واقع الأمر، أن السوسيولوجيين الأوروبيين يميلون إلى اعتبار العلمنة رقم 1 [تمايز العلماني] والعلمنة رقم 2 [اضمحلال الدين] مترابطتين بشكل جوهري، وذلك لأنهم يرون أن كلًا من: اضمحلال القوة والشأن المجتمعيان للمؤسسات الدينية، واضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية فيما بين الأفراد، مكونين مترابطين بنيويًا ضمن مكونات السيرورات العامة للتحديث.

أما سوسيولوجيو الدين الأمريكيون فيميلون إلى رؤية الأشياء بطريقة مختلفة، وبالتحديد، إنهم يحصرون استخدام مصطلح «العلمنة» في معناه الأضيق والأحدث: اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية فيما بين الأفراد. ليس ذلك لأنهم يستشكلون علمنة المجتمع، ولكن ببساطة لأنهم، عوضًا عن ذلك، يستبدهونها كواقع قار غير لافت للنظر؛ فالولايات المتحدة قد ولدت مجتمعًا متمايزًا علمانيًا حديثًا أصلًا. ولكن، مع ذلك، هم لا يرون ثمة أدلة على اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية [أي العلمنة بمصطلحهم] فيما بين الأمريكيين، ومن هنا، يميل بعضهم إلى نبذ نظرية العلمنة كلية، أو على الأقل، نبذ مسلمتها القاضية باضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية، بوصفها [أي المسلمة] محض أسطورة أوروبية، طالما أنهم قادرون على بيان أن «المؤشرات» المعتادة للعلمنة (كالذهاب للكنيسة، ومرات الصلاة، والإيمان بالرب، وما إلى ذلك) في الولايات المتحدة لا تكشف عن أي توجه نحو اضمحلال طويل الأمد [للمعتقدات والممارسات الدينية][1].

يتمحور النزاع الرئيس بين الباراديجم الأوروبي والباراديجم الأمريكي، إذن، حول العلمنة رقم 2: التناقض بين أنماط الاضمحلال الديني التي لا يمكن جحدها في

(1) Rodney Stark, "Secularization RIP," *Sociology of Religion*, 62/2 (1999); Rodney Stark and William S. Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

أوروبا، وأنماط الحيوية الدينية التي لا يمكن جحدها في الولايات المتحدة. والحال أن هذين التوجهان العاميان ليسا محور النزاع[1] فالنزاع الحقيقي يكمن في علاقة التوجهين المتنافرين: الاضمحلال الديني في أوروبا والتدينية الباقية في الولايات المتحدة بالتمايز العلماني وسيرورات التحديث.

وواقع الأمر أن البراديجم الأمريكي الجديد قد قام بقلب النموذج الأوروبي رأسًا على عقب[2]. ففي نسخة «جانب العرض»[3] المتطرفة لنظرية الاختيار العقلاني للأسواق الدينية، قام السوسيولوجيون الأمريكيون بالتوسل بالأدلة الأمريكية لافتراض أنه ثمة علاقة بنيوية عامة بين عدم قيام الدولة بمأسسة أو تنظيم الأسواق الدينية التعددية التنافسية الحرة المفتوحة وبين وجود مستويات عالية من التدينية بين الأفراد. ما كان حتى الآن استثناءً أمريكيا قد حاز إذن على مكانة معيارية، بينما ما كانت قاعدة أوروبية

---

(1) ثمة أدلة إمبريقية على شيء من الاضمحلال القلدمي في العقود الأخيرة في الولايات المتحدة وذلك بالنظر إلى عدد أولئك اللذين يصرحون بأنهم لم يقوموا قط بأي نشاط تعبدي. ولكن على المرء أن يأخذ في اعتباره أنه اضمحلال قد بدأ من مستوى عال بشكل غير طبيعي وغير معتاد من الممارسة الدينية، ولكن، مع ذلك، فإن نسبة أولئك اللذين يصرحون بأنهم لم يتعبدّوا قط واللذين تحوم أعمارهم حول تخوم المراهقة هي أقل بكثير من نسبة نظرائهم حتى في أقل مجتمعات أوروبا تعلمنا كبولاندا أوأيرلاندا أوالبرتغال أواليونان. بالنسبة لأنصار البراديجم الأوروبي فقد ركزوا على التوجه الاضمحلالي هذا في الممارسات الدينية، متكئين على الأدلة الإمبريقية القاضية بازدياد نسبة المصرحين بخلو حياتهم من الدين من 8% إلى 12% من الشعب الأمريكي منذ تسعينات القرن المنصرم، ليخلصوا إلى أن المجتمع الأمريكي، في نهاية المطاف، يخضع هو الآخر لسيرورة علمنة مماثلة لتلك التي تخضع لها أوروبا. ولكنني أعتقد أن المرء بوسعه أن يقدم تفسيرات أكثر اقناعًا لهذا التوجه الديني في الولايات المتحدة من تلك التي تجادل عن كون المجتمع الأمريكي يتبع ببساطة وعلى المدى البعيد أنماط العلمنة الأوروبية العامة. انظر المسح الاستقصائي للمشهد الديني الأمريكي لعام 2007، المعد بواسطة منتدى بيو pew للدين والحياة العمومية، تجده على الرابط: http://religions.pewforum.org/reports.

(2) R. Stephen Warner, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology*, 98/5(1993): 1044–93.

(3) Supply-side

نظرية ماكرو-اقتصادية رأسمالية، ظهرت ردّ فعل على الكينزية، تقضي بفتح الأسواق وتحريرها ورفع الحواجز من أمام إنتاج السلع والخدمات وتدفق رأس المال، وبكف يد الدولة عن السوق. (المترجم).

قد انتهى بها الحال لتصير مجرد انحراف عن المعيار الأمريكي. فمستويات التدينية المنخفضة في أوروبا صارت تُرد الآن إلى وجود أسواق دينية احتكارية [وليست تعددية تنافسية حرة ومفتوحة كما هو الحال في أمريكا] بشكل مطلق [في يد دين واحد] أو نسبي [في يد قلة من الأديان] مُمأسسة أو منظمة بشكل صارم[1]. ولكن الأدلة المقارنة في الداخل الأوروبي لا تدعم هذه الفرضيات الأساسية للنظرية الأمريكية؛ فالأوضاع الاحتكارية [للسوق الدينية] في بولاندا وأيرلاندا مصحوبة بمستويات قارة وعالية من التدينية، بينما اللبرلة[2] المتزايدة ونزع يد الدولة [عن السوق الدينية] في أماكن أخرى من أوروبا غالبًا ما كانت مصحوبة بمعدلات قارة من الاضمحلال الديني[3].

لقد وصل النقاش إذن بين الفريقين إلى طريق مسدود؛ فنظرية العلمنة الأوروبية التقليدية تقدم تفسيرًا مقنعًا ولو نسبيًا لتطورات الحالة الأوروبية، ولكنها غير قادرة أو غير راغبة ولو على الأقل على/ في تقديم تفسير للحيوية المذهلة والتعددية القصوى التي تتمتع بها نِحَل[4] الدين الخلاصي في أمريكا. بينما البراديجم الأمريكي الصاعد يقدم تفسيرًا مقنعًا للسوق الدينية الأمريكية، ولكنه غير قادر على تفسير تنوعية الحالة الأوروبية. بل واقع الأمر أن أيًا من النظريتين قادر على تقديم تفسير مقنع لهذه التنوعية.

من المرجح أن تكون ألمانيا الشرقية سابقًا، وجمهورية التشيك، وفرنسا هن الأكثر علمانية من بين جميع المجتمعات الأوروبية. فهذه هي المجتمعات التي اختفى

(1) Theodore Caplow, "Contrasting Trends in European and American Religion," *Sociological Analysis*, 46/2(1985); Rodney Stark and Laurence Iannaccone, "A Supply-side Interpretation of the 'Secularization' of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1994); Roger Finke, "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change," in L. A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997).

(2) Liberalization.

(3) Steve Bruce, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39/1(2000).

(4) Denominational forms

بوضوح منها الدين بوصفه ذاكرة جماعية. ولكن ينبغي أن يكون واضحًا أنه وفي هذه الحالات الثلاث لا يمكن لسيرورات العلمنة فيها أن تُفهم ببساطة وفقًا لسيرورات التحديث أو وفقًا للأوضاع الاحتكارية القارة [للسوق الدينية]؛ فأنا أزعم أن قلة من الناس هي التي ستميل إلى عزو المعدلات المرتفعة للعلمنة في ألمانيا الشرقية مقارنة بألمانيا الغربية إلى واقع كون مجتمع أوروبا الشرقية أكثر حداثة من نظيره الغربي، ما لم يكن المرء يريد، طبعًا، أن يحاجج عن كون العلمانية نفسها برهانًا على الحداثة.

بل واقع الأمر، أنه ولكي نفهم هذه التنوعية الكبيرة في أنماط العلمنة داخل أوروبا، ليس فقط فيما بين ألمانيا الشرقية والغربية وإنما فيما بين مجتمعات أوروبية أخرى تتشابه في جوانب أخرى عديدة، على سبيل المثال فيما بين بولاندا وجمهورية التشيك (كلاهما مجتمع شرق أوروبي، سُلافي اللغة، سوفيتي الكاثوليكية)، أو فيما بين فرنسا وإيطاليا (كلاهما مجتمع حديث، لاتيني الكاثولوكية)، أو فيما بين هولاندا وسويسرا (كلاهما مجتمع حديث بدرجة عالية، ثنائي النِحلة: كاثوليكي وبروستانتي كالفيني)، ينبغي أن يكون واضحًا، إذن، أنه على المرء أن يصرف نظره عن معدلات التحديث والاحتكارية القارة [في السوق الدينية]، لفقرهما التفسيري، ويصرفه، عوضًا عن ذلك، إلى أنماط العلاقات التاريخية بين الكنيسة والدولة والأمة والمجتمع المدني. فوحده تحليل تاريخي مقارن بوسعه أن يسعادنا على تجاوز هذا الطريق المسدود[1].

يُشكّل العزوف الجذري عن الذهاب إلى الكنائس عبر أوروبا منذ خمسينات القرن المنصرم الدليل الأقوى الذي يرتكن إليه أنصار النظرية التقليدية للعلمنة؛ فأقل من 20% من السكان في معظم بلدان أوروبا يواظبون على الذهاب للكنيسة، بينما تتضاءل هذه النسبة تمامًا في كل من ألمانيا الشرقية وروسيا والدول الإسكاندنافية[2]. وعندما نقارن هذا الدليل بالدليل المناقض له المتمثل في الحيوية المستمرة التي تتمتع

(1) José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Comparative Perspective," in Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodehead, eds, *Predicting Religion* (Burlington, VT: Ashgate, 2003).

(2) السويد، الدانمارك، النرويج، وفنلندا. (المترجم).

بها الأديان الإبراشينية[1] والجماعاتية[2] في الولايات المتحدة، عبر مختلف النِحل (كاثوليكية وبروتستانتية، يهودية وإسلامية، والآن هندية وبوذية)، يتجلى لنا الفارق الأساسي بين التدينية الأمريكية والتدينية الأوروبية: تتخذ العلمنة في أوروبا وبشكل أساسي صيغة «اللاتكنّيس»[3] (Entkirchlichung)، والتي ينبغي أن تُفهم على أنها ضرب من التحرر من التدينية العقدية[4] المؤقلَمة[5] الموروثة عن النظام الويستفالي[6]. فالمسيحية الأوروبية، ولمختلف الأسباب، لم تُنجز أبدًا النقلة التاريخية الكاملة من الكنائس القومية الإقليمية، المؤسسة على الإبريشية الإقليمية أو الـ Pfarrgemeinde[7] إلى نِحل المجتمع المدني التنافسية، المؤسّسة على الجمعيات الدينية الطوعية، كشكل حديث للجماعة الدينية [وهي النقلة التي أنجزتها المسيحية الأمريكية].

التمييز التحليلي بين «الكنيسة» و«النِحلة»[8] هو، إذن، المفتاح لأي تحليل مقارن للتطورات الدينية ولأنماط العلمنة في كل من أوروبا والولايات المتحدة. تبعًا لماكس فيبر فإن الكنيسة هي، من منحى سوسيولوجي، مؤسسة إكليريكية تَدّعي احتكار سبل الخلاص فوق إقليم معين. والحال، أن أقلمة الدين وما يوازيه من عقدنة[9] للدولة، للأمة،

---

(1) Congressional:

الكنائس إذ تنقسم لإبراشيات شبه مستقلة عن بعضها بعضًا، كضرب من الفيدرالية الدينية إن جاز التعبير. (المترجم).

(2) Associational.

(3) Unchurching.

(4) Confessional:

التدين (المسيحي) الذي يشترط الإيمان بنسق عقدي صارم ينبغي أن يأخذه المرء بقوة كيما يصير مؤمنًا حقًا. (المترجم).

(5) Territorialized.

(6) نسبة، بالطبع، لصلح ويستفاليا في 1648، الذي وضع حدا لحرب الثلاثين عامًا في أوروبا، والذي على إثره بزغ مفهوم السيادة، والدولة القومية والعلاقات الدولية، وفي هذا الصدد، قد صار لكل إقليم دينه الخاص، كنيسته الخاصة. انظر ما يأتي من المتن. (المترجم)

(7) الإبريشية أو الكنيسة المحلية بالألمانية. (المترجم).

(8) Denomination.

(9) Confessionalization:

عقدن الدولة أي جعل لها عقيدة: أن يكون للدولة بما هي كذلك، للأمة، للشعب ككل، دين ما، عقيدة ما رسمية وموحدة. (المترجم).

للشعب هما الوقائع الأساسية والمبادئ التأسيسية لنظام الدول الإقليمية ذات السيادة الويستفالي، الذي بزغ بأوروبا في صدر حداثتها، على إثر ما يسمى بالحروب الدينية. فمبدأ cuius regio eius religio[1] من يملك الأرض يملك الدين [أو «الناس على دين ملوكهم» بالمعنى التقريري للجملة] هو المبدأ التأسيسي العام لهذا النظام، مبدأ قد كان، علاوة على ذلك، راسخًا بالفعل قبل الحروب الدينية، بل حتى قبل الإصلاح البروتستانتي، كما يتجلى في طرد المسلمين واليهود من إسبانيا على يد الملكيات الكاثوليكية بغرض مأسسة دولة إقليمية كاثوليكية تحكم مجتمعًا كاثوليكيًا متجانس دينيًا. وما أضافه صلح ويستفاليا هو تعميم هذا النموذج الثنائي: عقدنة الدول، والأمم، والشعوب، وأقلمة الدين الإكليريكي فيما بين الدول الإقليمية الأوروبية الناشئة. لقد كانت كل دولة أوروبية حديثة (فيما عدا الكومنويلث البولندي الليتواني) تُعرّف عقائديًا بوصفها دولة كاثولوكية، أو إنجيليكانية، أو لوثرية، أو كالفينية، أو أورثودوكسية. وفي هذا الصدد، تكون المجانسة الدينية بل التطهير العرقي-الديني في بعض الأحيان قد وقفت شاهدة على الجذور الأولى للدولة الأوروبية الحديثة.

ها هو العامل الأساسي في التاريخ الأوروبي الحديث المبكر الذي سيحدد الأنماط المتنوعة للعلمنة الأوروبية. وعليه يمكن للعلمنة الأوروبية أن تُفهم، إذن، بأحسن الفهم إذ ما نظرنا إليها، ولنتكلم بلغة مقارنة، على أنها سيرورة نزع العقدنة[2] المتتالية عن الدولة والأمة والشعب، والتي اختُبرت فينومينولوجيًا بوصفها سيرورة تحرر من الهوية العقدية. ولتكن هذه هي إذن السمة التاريخية الفريدة للعلمنة الأوروبية، والتي غدت يُنظر إليها راهنًا، وبشكل متزايد، على أنها «استثناء أوروبي» عوضًا عن النظر إليها بوصفها نموذجًا عامًا للتحديث من المرجح تكراره في أي مكان آخر. فواقع الأمر، أن نمط العلمنة الأوروبي من العسير تكراره في سياقات أخرى لم يكن فيها تاريخيًا أنماط عقدنة لدول ولأمم ولشعوب بحيث يكونوا في حاجة للعلمنة، بنزع هذه العقدنة عنهم.

---

(1) من مبادئ صلح ويستفاليا: أن يكون دين أمير ما هو الدين الرسمي لشعبه ولدولته. (المترجم).

(2) De-confessionalization.

لو كانت فرضيتي هذه صحيحة سيمكن القول بأن كل من أنماط العلمنة الأوروبية المختلفة وأنماط تشكل المجتمع المدنى المتنوعة عبر أوروبا تتعالق بشدة مع أنماط نزع العقدنة عن الدولة والأمة والشعب. والتي هي أنماط معقدة تاريخيًا وبالرغم من كونها محكومة بمسار معين إلا أن ذلك لا يمنعها من قطع قفزات ملموسة عند نقاط تحول تاريخية، وهو ما يقدم فرصًا بنيوية لتغير اتجاه أو مراجعة مسار العلمنة بعينه.

هذه الخبرة الفينومينولوجية المشتركة بالمرور بمراحل من نزع العقدنة هي التي تتغلغل في الوعي المرحلاوي الأوروبي النموذجي الذي يفهم سيرورة العلمنة بوصفها سيرورة انعتاق تقدمي من الدين.

وفي واقع الأمر، إذا لم نأخذ في اعتبارنا أنماط العقدنة الأوروبية longue durée طويلة الأمد[1] للدول والشعوب والأقاليم، سيستحيل علينا فهم الصعوبات التي تواجهها كل دولة أوروبية لاستيعاب التعددية الدينية، وبالتحديد لدمج الأديان المهاجرة إليها، وذلك بغض النظر عن كونها دولة لا تزال بها أديان مؤسسة رسميًا أو كونها دولة علمانية بمقتضى الدستور، وسواءً في ذلك الدول الأكثر تدينًا والدول الأكثر تعلمنًا. وهذه واحدة من أكثر الفروق جذرية [أي التعددية الدينية ودمج الأديان المهاجرة] بين أوروبا والولايات المتحدة التي لم تخضع أبدًا لسيرورة عقدنة مماثلة وإنما طورت، وعلى النقيض من ذلك، نموذج النِحل الدينية المختلف بشكل جذري.

مستعيرًا كلمات كارل ماركس من نصه «في المسألة اليهودية» يمكن للمرء القول بأنه لو كانت أمريكا تتسم بأنها نموذج «اللامأسسة التامة» وبأنها في الوقت عينه «أرض التدين بامتياز»، فإن المجتمعات الأوروبية تقدم، وعلى النقيض من ذلك، التركيبة المقلوبة من نماذج مختلفة من «اللامأسسة الناقصة»، و«أراضي العلمانية بامتياز»[2]. إن الولايات المتحدة لم تخضع أبدًا لسيرورة فصل الكنيسة عن الدولة، وذلك بما أنها لم تحتوي أبدًا على دولة عقدية[3]. أو على كنيسة مؤسسة، بحيث يكون على الدولة

(1) مصطلح لمدرسة الحوليّات الفرنسية، المدرسة التأريخية المشهورة. (المترجم).

(2) Berger, Davie, and Fokas, *Religious America, Secular Europe*.

(3) Confessional.

أن تفصل نفسها عنها. الأمريكيون أيضًا وعلى خلاف معظم الأوروبيين ليسوا بحاجة للخضوع إلى سيرورة انفكاك عقدي[1] عن مؤسسة إكليروسية قومية، ذلك بما أنه حتى الكنائس الكولونيالية المؤسسة (الإبراشينية، المشيخية[2]، الإنجليكانية) قد ظلت مؤسسات أقلوية بينما ظلت أغلبية الشعب لا مُكنّسة[3] [منفصلة عن الكنيسة]. لقد ولدت الدولة الأمريكية كدولة حديثة علمانية، ومن ثمّ، لم تكن في حاجة لأن تخضع لسيرورة نزع عقدنة، كما أن الصيغة الدستورية المزدوجة: عدم مأسسة أي دين كدينٍ للدولة، وحرية الممارسة الدينية قد ضمنت تطوير النِحلاويّة[4] [نظام النِحل الدينية] كنظام تعددية دينية حر ومفتوح في المجتمع الأمريكي.

هذه النِحلاويّة الأمريكية عبارة عن نظام من الاعتراف [الديني] المتبادل بين جمعيات ومؤسسات دينية طوعية وغير مؤقلمة [غير محصورة على وغير مرتبطة رسميا بإقليم بعينه] ضمن المجتمع المدني، ومن دون أي تنظيم أو تدخل من الدولة حاشا التدخل القضائي عبر المحاكم إذا ما كان ثمة نزاع قانوني فيما بين المنظمات الدينية أو في داخل أي منها. فالدولة الأمريكية ليس بها مكتب حكومي لتنظيم أو تسجيل الجمعيات الدينية فقط، وإنما هي لا تملك أيضًا الحق في تسجيل النحلة الدينية لمواطنيها أو الاستقصاء عنها.

لا يزال التحليل السوسيولوجي الذي قدمه توكيوفيل[5] لنظام التعددية الدينية الأمريكي الحديث ولصلاته الوطيدة بالنموذج الديمقراطي والتعددي للمجتمع المدني تحليلًا كلاسيكيًا لا يمكن تجاوزه. فمثل غيره من الزوار الأوروبيين قد أُخذ توكيوفيل بالحيوية التي يتمتع بها الدين في أمريكا، وبـ«ما لايحصى من الطوائف الدينية» التي وجدها هناك. ولكن، وخلافًا للعديد من الزوار والمراقبين المتخصصين التاليين له الذين مالوا إلى اختزال أو تفسير هذه الظاهرة بالإشارة إلى «الاستثنائية الأمريكية»، وبكأن حيوية الدين في أمريكا ليست ببساطة سوى الاستثناء الذي يؤكد القاعدة العامة:

---

(1) de-confessionalization.

(2) Presbyterian.

(3) Unchurched.

(4) Denominationalism.

(5) Tocqueville.

قاعدة العلمنة الأوروبية، قد رأى توكيوفيل وبوضوح هذه الظاهرة وضعًا «غير مسبوق» ناتجًا عن التطورات الحديثة، وليس مجرد فُضالة تقليدية محكوم عليها بالاختفاء في نهاية المطاف مع سيرورات التحديث التقدمي، ومن ثمّ، وضع يمثل تحديًا لمسلمة العلمنة الأوروبية.

وواقع الأمر، أن توكوفيل بربطه لتفسيره للحيوية والتعددية المذهلة للدين في أمريكا بنظرية تاريخية للفردوية[1] الحديثة، وبنظرية تاريخية للمجتمع المدني الحديث، وبنظرية تاريخية للدين المدني الحديث، قد قدم نظرية مؤسسية للحيوية الفريدة لنظام النِحلاوية الدينية الأمريكي أكثر إقناعًا من نظريات جانب العرض والأسواق الدينية الأمريكية المعاصرة. تلك النظريات المبنية على: (أ) مسلمات أنثروبولوجية مشكوك فيها تقضي بوجود ضرب وحيد وكوني من الفعل الإنساني العقلاني ذاك المبني على الحسابات المنفعية للمكسب والخسارة؛ (ب) نظرية تاريخية للأسواق الدينية تقضي بأن جانب الطلب على السلع الدينية ثابت بشكل كوني، وأن ما يتغير هو جانب العرض جنبا إلى جنب مع التغيرات في مستوى التنظيم والمنافسة الحرة في السوق الدينية؛ (ج) نظرية تاريخة لسوق دينية متمايزة ذاتيًا ومنظمة ذاتيًا تبدو وبكأنها مستقلة تمامًا عن الدولة الأمريكية، عن النظام القضائي-الدستوري، عن الأمة الأمريكية، عن الثقافة الأمريكية، ومن ثمّ هي نموذج يمكن ببساطة تصديرة لأي مجتمع آخر في العالم، أو يمكن له، عوضًا عن ذلك، أن يزدهر تلقائيًا [في أي مجتمع] إذا ما رفعت الدولة يدها تمامًا عن الأسواق الدينية.

ينبغي أن يكون واضحًا، أيضًا، أن كلًا من النماذج المختلفة للنِحلاوية الدينية ضمن مجتمع مدني تعددي والكنائس القومية العقدية المفتقرة للتعدية لهما تبعات مهمة ليس على تأسيس المجتمع المدني في البلدان الواقعة على ضفتي الأطلنطي كليهما فقط، وإنما أيضًا على تطور دولة رفاه احتوائية وتضامنية وأكثر مساواة في أوروبا وضعف تطور هذه الدولة في الولايات المتحدة؛ فالسجالات المريرة حول محاولات إدارة أوباما لإصلاح نظام الرعاية الصحية [أوباما كير]، على سبيل المثال، تؤشر،

(1) Individualism.

وبوضوح، على الشرعنة الخطابية[1] للتوجس من ذلك المبدأ المُستبده في معظم الدول الأوروبية: توفر نظامًا صحيًا قوميًا عامًا يضمن الحد الأدنى من المساواة في التمتع بالرعاية الصحية بين جميع المواطنين، بوصفه مشروعًا دولتيًا، اشتراكيًا، غير أمريكي، عرضة لأشد النقاشات لاعقلانية. والمدهش هنا لا يتمثل في معارضة الجمهوريين المحافظين لمشروع الإصلاح الديمقراطي هذا وإنما يتمثل في أن حججهم لا تزال تجد لها مثل هذا الصدى ضمن الرأي العام الأمريكي.

يقينًا، بوسع المرء أن يجد انجذابات انتقائية[2] وطيدة بين النموذج ضد-الدولتي لعلاقات الدولة بالمجتمع المدني ونموذج حرية الممارسة الدينية المحمية من أي ضرب من ضروب الضبط أو التنظيم الدولتي. ولكن التأويلات العلمانوية للعلاقة بين غياب دولة رفاه في أمريكا وبين حيوية الدين فيها تقلب، من وجهة نظري، طبيعة [واتجاه] هذه العلاقة رأسًا على عقب؛ فليس الأمر وكما يجادل نوريس[3] وإنجليهارت[4] أن الأمريكيين لا يزالون متدينين بسبب إحساسهم بعدم الأمان الوجودي الناتج عن غياب دولة الرفاه [أي أن غياب دولة الرفاه هو الذي أدى إلى بقاء الدين]، وإنما هو، عوضًا عن ذلك، أن الأمريكيين قد أجهضوا كل محاولة لمأسسة دولة الرفاه، بسبب نموذج المجتمع المدني المنظم ذاتيًا، والمدار ذاتيًا، والمتعلق بشكل جوهري بنموذجهم النِحلاوية الدينية [أي أن الدين هو الذي أدى إلى غياب دولة الرفاه]

والحال، أن نوريس وإنجليهارت قد أضافا أبعادًا جديدة للنزاع بين باراديجمي العلمنة المتنافسين بتقديمهما أدلة عالمية مقارنة جديدة من خلال مسح قيم العالم

---

(1) Discursive legitimation.

(2) Elective affinities:

مصطلح كيميائي الأصول، استعاره غوته عنوانًا لرواية له، وطوره ماكس فيبر فيما بعد للتعبير عن الانجذاب بين البروتستانتية والرأسمالية. (المترجم).

(3) Pippa Norris:

بيبا نورس (1953 -) أستاذة السياسة المقارنة بجامعة هارفارد. (المترجم).

(4) Ronald Inglehart:

رونالد إنجليهارت (1934 -) عالم سياسة بجامعة ميتشجن. (المترجم).

[الذي أسسه ويديره إنجليهارت][1]، والذي قد يبدو أنه يدعم الباراديجم الكلاسيكي للعلمنة؛ إذ يُستنتج منه ظاهريًا وجود تعالق وطيد بين معدلات التقدم الاجتماعي-الاقتصادي ومعدلات العلمنة[2]. إلا أنني، أرى، وبالرغم من ذلك، أن هذه الأدلة غير مقنعة بدرجة ما.

فإمبريقيا، كل أدلة التعالق الإيجابي [الطردي] بين التحديث والعلمنة قد أتت من مجتمعات غربية مسيحية (مجتمعات ما بعد مسيحية لو شئنا الدقة)، بلدان أوروبية غربية في المقام الأول بالإضافة إلى كندا واستراليا ونيوزيلندا (كانت مجتمعات مستعمرات كولونيالية أوروبية). بينما اليابان هي الدولة الوحيدة غير الأوروبية التي قد تبدو أنها تدعم أطروحة إنجليهارت. ولكن في حالة اليابان، كما في حالة الصين، بوسع المرء أن يقدم تفسيرًا سوسيو- ثقافيًا أكثر إقناعًا لما يبدو أنه بالفعل دليل حاسم على علمانية قد وجدت قبل وقت طويل أصلا من انطلاق سيرورات التحديث.

لهذا السبب أجد اعتماد هابرماس على الأدلة التي قدمها نورس وإنجليهارت، لكي يُبقي على فرضية التعالق الجوهري بين معدلات التحديث ومعدلات العلمنة، أمرًا مشكلًا بدرجة كبيرة. أمرًا ربما يؤشر على سوء فهم علمانوي قار لا يتناشز مع فكرة هابرماس الجديدة ما بعد العلماني فقط وإنما يتناشز أيضًا وبدرجة أعلى مع انتباه هابرماس نفسه لـ«الأصول المقدسة لتقاليد العصر المحوري»[3] ولـ«وعيه بما هو مفقود» (انظر نصه: الوعي بما هو مفقود). فواقع الأمر أن وعيًا بأي ضرب من ديناميكيات العقلنة الدينية أو حتى مجرد الانتباه له لهو أمر غائب بشكل مطلق عن أطروجة إنجليهارت الاختزالية واللاتاريخانية حول الدين، ومع ذلك، حقيق على المرء بأن يعترف بأناقة هذه الأطروحة في بساطتها المادية والوضعية بشكل مطلق!

والحال، أن نظرية إنجليهارت حول الدين تنكص إلى جينيالوجيات القرن التاسع

---

(1) انظر موقع المسح على الرابط:

http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp. (المترجم).

(2) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press, 2004).

(3) ورقة غير منشورة قدمها في ورشة عمل في 2009 ووزعت على المشاركين فيها.

عشر الوضعية للدين «البدائي»، دونما أن يكلف نفسه عناء الاستفادة من نظريات دوركايم أو فيبر السوسيولوجية الأكثر تطورًا [من تلك الجينيالوجيات الوضعية]. إن الدين بوصفه ظاهرة سوسيو-نفسية ليس، وفقًا لإنجليهارت، سوى مجرد استجابة لأوضاع عدم الإحساس بالأمان الوجودي المادي. وبالنظر إلى الأمان الوجودي المادي المتزايد المصاحب للتقدم الاقتصادي، يكون الدين، على الأرجح، فاقدًا لقيمته الوظيفية ولـ raison d'être علة وجوده. ومن ثمّ خلص إنجليهارت إلى هذا التنبؤ الغائي: التحديث المتزايد يكون على الأرجح مصحوبًا بعلمنة متزايدة، وهو الأمر الذي يبدو أن قد تأكد بواسطة مسح قيم العالم. وبالنسبة للمجتمعات ما بعد الصناعية فإن الدين الذي يصاحب اقتصاديات الندرة والعوز المادي قد استبدل، على ما يبدو، بأشكال القيم الروحانية ما بعد المادية الأسمى قدرًا.

وللمرء أن يتساءل عن مدى استعداد إنجليهارت للاعتراف بالسمة البارادايمية الما بعد مادية للسعي الروحاني للبوذا ولكل سبل النجاة والخلاص الفردي «فيما وراء تحقيق الازدهار الإنساني المادي» الأخرى التي رافقت العصر المحوري. يقينًا قد كانت المساعي الدينية الفردية متعددة الأنماط ومتعددة الآلهة خيار مهمًا على الأقل بالنسبة للنخبة ولأولى العزم[1] في التقاليد الهندوسية والبوذية والطاوية. ما يدعوه إنجليهارت بنشر القيم الروحانية ما بعد المادية يمكن أن يُفهم، في هذا الصدد، إذن، بوصفه تعميم الخيارات ودمقرطتها التي لا تزال حتى الآن حكرًا على النخب وأولى العزم في معظم التقاليد الدينية. فكما أن الامتيازات المادية التي كانت حكرًا على النخب لآلاف السنين قد غدت متاحة للجميع، ينبغي للاختيارات الدينية التي كانت حكرًا عليهم أن تعمم على الجميع هي الأخرى. والحال، أنه لن يكون من اللائق وسم سيرورة تعميم الفردنة الدينية هذه بأنها اضمحلال للدين أو بأنها سيرورة علمنة.

تمثل كل من الصين والولايات المتحدة انحرافًا جليًا على خريطة إنجليهارت العالمية للقيم سواء على المحور العمودي: «قيم تقليدية/علمانية-عقلانية» أو المحور

(1) Religious Virtuosi:

بالمعنى الفيبري للكلمة: الموهوبون دينيًا، المتفانون في العبادة. (المترجم)

الأفقي: «قيم بقاء/قيم التعبير عن الذات»[1]، وهو الأمر الذي يضع النظرية برمتها في موضع المساءلة، بل قد يقلبها رأسًا على عقب؛ فبالنظر إلى فرضيته الأساسية: «الذين يتعرضون في سني تكوينهم لمخاطر موجهة لـالأنا (تهديدات لذواتهم ولعائلاتهم) أو لمخاطر موجهة للمجتمع (تهديدات للجماعة المنتمين لها) يميلون لأن يكونوا متدينين أكثر بمراحل من أولئك الذين ترعرعوا في ظل ظروف أكثر أمانًا وراحة وقابلية للتوقع»[2]، وبالنظر إلى التجربة الكارثية لانعدام الأمان الوجودي المادي التي عانتها قطاعات واسعة من الشعب الصيني على مدار القرن العشرين، كان على المرء أن يتوقع وجود معدلات عالية من التدين بين الصينيين وتحديدًا بين الأجيال كبيرة السن منهم، وهو ما تثبت الأدلة عكسه تحديدًا. فالصين جنبًا إلى جنب مع اليابان، وربما لنفس الأسباب، تعتبر من أشد المجتمعات علمانية على ظهر الأرض، على الأقل وفقًا للمقاييس الغربية المسيحية للتدين التي اعتمدها إنجليهارت نفسه في مسح قيم العالم[3].

كون مجتمع مثل المجتمع الصيني «علماني» وغير متقدم اقتصاديًا في الوقت عينه، وكون مجتمع كالمجتمع الأمريكي يبدو أنه يغدو أكثر تدينًا كلما غدا أكثر تقدمًا، دليل يدفعان لوضع فرضية التعالق الجوهري بين التحديث والعلمنة في موضع المساءلة. إن الدين في أمريكا ليس مجرد بقايا مجتمع تقليدي ما قبل حديث، وإنما هو منتج من منتجات الحداثة الأمريكية. ومن ثم، فإن التنبؤ بأن التدين سيضمحل في نهاية المطاف عندما تغدو الحاجات المادية للأمريكيين ملباة بشكل أوفى، هو تنبوء مُشكِل بدرجة كبيرة. والحال، أن أيًا من التفسيرات الثلاثة التي قدمها نوريس وإنجليهارت

---

(1) تسمى بخريطة إنجليهارت-ويلزل الثقافية. انظرها تفصيلا على الرابط:
http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp (المترجم).

(2) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular*, p. 5.

(3) ثمة أدلة ذات بال، بالرغم من ذلك، على ضروب مختلفة من الإحياء الديني في الصين المعاصرة (حركات التشاي جونج qigong، كما المسيحية الإنجيليكانية، والطاوية كما الدين الشعبي، والكونفشيوسية كما البوذية) مصاحبة لما تشهده من معدلات نمو اقتصادي درامية، ومعدلات تقدم سوسيو-اقتصادي مترابطة فيما بين قطاعات عريضة من الشعب الصيني شبيهة بالتطورات المرافقة للتحديث في كوريا الجنوبية، وبدرجة أقل بتلك التي في اليابان.

للاستثناء الأمريكي يبدو مقنعا بدرجة كبيرة.

فأن نعزو التدينية الأمريكية العالية إلى انعدام الأمان الاقتصادي المصاحب لغياب العدالة الاقتصادية، يبدو أنه أمر غير مقنع بالمرة، وذلك عندما تكون كل قطاعات الشعب الأمريكي من أكثرها حظوة لأكثرها افتقارًا تبدي معدلات تدين عالية، على الأقل مقارنة بمعظم المجتمعات الأوروبية الغربية[1].

فكما أشرت آنفًا، أن حجة نوريس وإنجليهارت بأن الأمريكيين لا يزالون متدينين بسبب غياب دولة الرفاة تقلب، من وجهة نظري، الاتجاه الأكثر قبولًا للعلاقة بين نظام النِحلاوية الدينية وبين ضعف دولة الرفاه في الولايات المتحدة.

كذلك هو الحال بالنسبة للحجة القائلة بأن الأمريكيين لا يزالون، وبشكل مفارق، متدينين بسبب التدفق المستمر للمهاجرين الفقراء من البلدان المتخلفة، فهي حجة مشكلة من الناحية الإمبيريقية هي الأخرى وذلك لأسباب عدة؛ فليس ثمة دليل واحد على اضمحلال التدينية في أمريكا خلال الفترة الممتدة من أواخر عشرينات القرن المنصرم إلى منتصف ستينياته، حيث كانت بوابات الهجرة (لأي غرض) إلى أمريكا مغلقة تمامًا، وهي الفترة التي تزامنت أيضًا مع مأسسة محدودة لدولة الرفاه. كذلك ليس ثمة أدلة على انتعاش التدينية في أمريكا بعد منتصف الستينات حيث فُتحت أبواب الهجرة على مصرعيها مرة أخرى. وعلاوة على ذلك، فإن افتراض كون المهاجرين أكثر تدينًا لأنهم قادمون من دول متخلفة اقتصاديًا هو أيضا افتراض مُشكِل، وذلك بما أن نصف المهاجرين الجدد بعد منتصف الستينات قد كان مستوى تعلمهم ودخلهم أعلى من مستوى تعلم ودخل الفرد الأمريكي المتوسط. وعلاوة على ذلك، أيضًا، ثمة أدلة تاريخية لا تُدحض على أن المهاجرين إلى الولايات المتحدة في جميع موجات الهجرة الناجحة خلال القرن العشرين وأواخره، قد غدَوا باستقرارهم في الوطن الجديد أكثر تدينًا وليس العكس. فواقع الأمر أن معظم الجماعات المهاجرة، بروتستانت وكاثوليك، يهود ومسلمين، هندوسيين وبوذيين، راهنًا وفيما مضى، يقولون إنهم قد غدوا في

(1) بل واقع الأمر أن نسبة المتدينين في القطاعات المعوزة أقل من نسبتهم في القطاعات ذات الحظوة.

الولايات المتحدة أشد تدينًا مما كانوا عليه في أوطانهم القديمة قبل الهجرة[1].

وأود أن أضيف، في هذا السياق، إن ارتكان هابرماس إلى العلمنة السريعة لإسبانيا ما بعد فرانكو بوصفها دليلًا على التعالق بين التحديث والعلمنة، يبدو لي، أيضًا، مُشكِلًا بنفس الدرجة؛ فمن وجهة نظري، تقدم العلمنة العنيفة والسريعة للمجتمع الإسباني في خلال جيل واحد، والتي تلت العقدنة القسرية للشعب الأسباني في ظل نظام فرانكو، دليلًا أكثر إقناعًا على تعالق سيرورات العلمنة في أوروبا مع ديناميكيات نزع العقدنة [عوضًا عن تعالقها مع سيرورات التحديث كما يرى هابرماس]. يمكن للحالة الإسبانية، إذن، أن تُأول فينومينولوجيًا، بوصفها دليلًا على التحويل المتسارع[2] والهائل لشعب إلى العلمانية، شعب يريد أن يغدو وبشكل نهائي «حديثًا» و«أوروبيًا» بعد تجربة طويلة من التخلف والعزلة[3].

لاغرو إذن أن تكون إسبانيا واحدة من عدد قليل من البلدان الأوروبية (بالإضافة إلى أيرلاندا) التي لم تثر فيها مسألة «ما بعد العلماني» على الإطلاق.

---

(1) José Casanova, "Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison," in Thomas Banchoff, ed., *Democracy and the New Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 59–84.

(2) Nach-holende:

بالألمانية في الأصل، وهي كلمة تحمل معنى المسارعة والتدارك واللحاق بـ وفيها إحالة لنص هابرماس nachholende revolution. (المترجم).

(3) José Casanova, "Spanish Religiosity: An Interpretative Reading of the Religion Monitor Results for Spain," in Bertelsmann Stiftung, ed., *What the World Believes: Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008* (Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009), pp. 223–56.

ثالثًا: هل «لا نزال» علمانيين أم أننا نشهد بزوغ «مجتمع عالمي ما بعد علماني»؟

بقدر ما تتطلب الإجابة على هذا السؤال إسقاط المرء لمنظوره وتأويله لما تبدو أنها توجهات معاصرة على المستقبل، إلا أن المرء لا يزال بوسعه، في أحسن الأحوال، أن يحزر باحتراس بعض الأجوبة، واعيًا تمامًا بالسجل البئيس للعلوم الاجتماعية في مضمار التنبؤ التاريخي، وذلك بما أن التاريخ يظل مشروطًا، ومن ثمّ، غير قابل للتنبؤ، ومفتوحًا بشكل أساسي.

بالنظر إلى الدلالة الأولى لكلمة «علماني»، أي العيش فينومينولوجيا ضمن الإطار المحايث للعالم العلماني، فليس نحن الغربيين فقط من لا يزالون علمانيين وسيظلون كذلك، على الأرجح، في المستقبل المنظور، بل حتى المجتمعات غير الغربية تصبح هي الأخرى وبشكل متزايد علمانية؛ بمعنى أن النظام الكوني يُحدد فيها، وبشكل متزايد، وفقًا للعلم الحديث وللتكنولوجيا، والنظام الاجتماعي يُحدد وفقًا لدولة المواطنة «الديمقراطية» واقتصاديات السوق، والمجالات العمومية الوسيطة، والنظام الأخلاقي يُحدد وفقًا لحسابات الفاعلين الأفراد المتمتعين بالحقوق، الكرامة الإنسانية، الحرية الفردية، المساواة، وابتغاء السعادة. وفي واقع الأمر، على المرء أن يعترف بأن العالم بأكمله يغدو، بشكل متزامن، أكثر «تدينًا» وأكثر «تعلمنًا»، وذلك بمحاذاة العولمة المتزايدة لنظام التصنيف الثنائي المسيحي الغربي: الواقع الديني/ الواقع العلماني. لقد تمت عولمة مقولتي «الديني» و«العلماني»، ولأول مرة، في كل الثقافات غير الغربية.

وبالنظر إلى الدلالة الثانية لكلمة «علماني» [العيش الخلو من الدين]، فليس ثمة أدلة ذات بال على وجود إحياء ديني فيما بين سكان المجتمعات الأوروبية الغربية، لو استثنينا الجماعات المهاجرة. وإنما، في أحسن الأحوال، يمكن للمرء أن يقول أن الاضمحلال الديني قد تبطأ أو تعثر. فواقع الأمر أن معدلات العلمنة قد وصلت في

العديد من المجتمعات الأوروبية إلى نقطة اللاعودة. فالدين بوصفه «سلسلة الذاكرة الجماعية»[1] حتى نستخدم مصطلح عالمة الاجتماع الفرنسية دانيلا هيرفيو-لاجار[2] يبدو أنه قد انكسر بلا أي أمل في الإصلاح، فأجيال عريضة من الأوروبيين اليافعين يترعرعون الآن من دون أية علاقة شخصية مع التقليد الديني المسيحي أو حتى من دون أية معرفة به[3]. وليست الكنائس المسيحية وحدها هي التي فقدت دورها في سيرورة التنشئة الدينية وإنما فقدته الأسر أيضًا، وذلك هو الأهم. لو استثنينا حدوث صحوة دينية غير متوقعة، فإنه من غير المرجح أن تنقلب سيرورة العلمنة الأوروبية، أي أن ينقلب «لا تكنيس»[4] الشعوب الأوروبية [انفصالها عن الكنيسة]. وفي هذا الصدد، يكون من عدم النضج، إذن، الحديث عن المجتمعات الأوروبية بوصفها مجتمعات ما بعد علمانية.

ومع ذلك، ثمة شيء هام يحدث للروح الأوروبية العلمانية؛ فلا العلمانية الساذجة، بادئ الرأي، التي تقبل الوجود الخلو من الدين بوصفه الشرط الحديث شبه الطبيعي، ولا فَهم الذات العلمانوي، الذي حَوّل سيرورة العلمنة الأوروبية المسيحية الخاصة إلى سيرورة تطور كونية معيارية للبشرية قاطبة [أي الدلالة الثالثة لكلمة «علماني»]، يمكن الدفاع عنه ببساطة، أو استبداهه ببساطة دونما مساءلة أو مُعايرة بعد الآن. بالطبع نحن [الأوروبيون] لم نعدُ «متدينين» بعدُ ولكننا، يقينا، قد غدونا مهووسين بالدين باعتباره سؤالًا، وتحديدًا بوصفه قضية عمومية[5]. وواقع أننا نتساءل هل دخلنا مجتمعًا ما بعد

---

(1) A chain of memory:

تفرق هيرفيو-لاجار بين الدين وبين غيره من أنظمة المعنى على أساس وظيفي؛ إذ تعتبر الدين هو نظام المعنى الذي يربط رمزيًا (تمامًا كسلسلة) بين ذاكرة الأفراد، مشكلًا ذاكرة جماعية يشعر الفرد من خلالها بالانتماء إلى جماعة بعينها. (المترجم).

(2) Danièle Hervieu-Léger.

(3) Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 2000).

(4) Unchurching.

(5) José Casanova, *Europas Angst vor der Religion* (Berlin: Berlin University Press, 2009).

علماني أم لا هو بحد ذاته دليل على كوننا قد تجاوزنا العتبة التي لا يمكن لنا بعدها أن نظل علمانيين مستبدهين لعلمانيتنا. وكشأنه في العديد من المناسبات عبر مجمل أعماله القديرة، ها هو هابرماس يقوم بقراءة «إشارات الزمن» مرة أخرى، ويتأول روح العصر بضرب من الدقة النبوية [بحديثه عن ما بعد العلماني]. بالطبع بوسع أي كان أن يعيد التوكيد على علمانويته بل وحتى بشكل نضالي وشرس. ولكن ذلك ليس سوى ردة فعل على ما يُرى على أنها عودة غير مرحب بها للمكبوت[1]، عودة لما يُعتقد أنه شيء قد تجاوزناه بالفعل وتركناه وراء ظهورنا [أي الدين]. وخلافًا لدفاعه عن الحداثة في مواجه موجات ما بعد الحداثة، يبدو أن هابرماس مستعد في هذه المناسبة لمراجعة علمانويته وتبني موقفًا ما بعد علمانوي [برفض هذه النظرة للدين، أو سوء الفهم العلمانوي للذات هذا].

والحال، أن ثمة أسبابًا عديدة تدفع لهذا الموقف المتساءل ولهذه المراجعة. وسوف أقتصر هنا على ذكر ثلاثة منها، تتماشى مع نفس الظواهر التي حللها هابرماس:

(أ) العولمة

- السبب الأول والأكثر جلاءً يمكن إدراجه تحت هذه الكلمة-الشفرة: «العولمة» ففي عصرنا العولميّ هذا، يتأكد يومًا بعد يوم أن التطورات الأوروبية العلمانية ليست معيارًا كونيًا ينطبق على بقية العالم؛ فبقدر تحديث بقية العالم بقدر ما لا يغدو سكانه أكثر علمانية مثلنا وإنما يغدون أكثر تدينًا، أو يغدون، في واقع الأمر، أكثر تدينًا وأكثر تعلمنا بشكل متزامن، وهو ما يشوش علينا بالطبع تصنيفاتنا الثنائية [إما أكثر علمانية أو أكثر تدينية][2]. وبمجرد ما يغدو جليًا أن علمنة أوروبا ليست، من منحى مقارن، معيارًا

(1) Return of the repressed.

عودة المكبوت، بالمعنى الفرويدي للكلمة. والكلام بالطبع هنا على النظرة الأوروبية العلمانوية المرحلاوية للدين. (المترجم).

(2) للمزيد عن هذه النظرة الثنائية انظر تشارلز تايلور، العلمانية الغربية، ضمن هذا الكتاب، خاصة القسم الثاني من هذا النص والموسوم بـنزع السحر: من الذات المسامية إلى الذات المعزولة. (المترجم).

كونيًا وإنما هي، عوضًا عن ذلك، استثناء، تكف النظرية القديمة التي تفسر العلمانية الأوروبية بشرطها بالحداثة الأوروبية عن أن تكون مقنعة.

- لم تعد الولايات المتحدة، إذن، وحدها التي تمثل استثناءً لقاعدة العلمنة الأوروبية، وإنما ما تبقى من العالم يبدو أنه استثناء بالقدر نفسه، ومن ثمّ، قد وصلنا للنقطة التي نتحدث فيها عن «الاستثناء الأوروبي». فوسائل الإعلام العولمية لا تركز باستمرار على «دور الدين الذي لا ينقطع في تعزيز الصراعات وفي تسويتها» فقط وإنما على الحيوية غير المتوقعة لأديان العالم في ظل الأوضاع العولمية. لقد آن الأوان، إذن، لأن نتوقف عن النظر إلى هذه الإحياء الديني على أنه مجرد بقاء واستمرار لشيء تقليدي، وأن نشرع في مساءلة أنفسنا عن مدى كون تشكيل المجتمع العالمي نفسه (عن مدى كون سيرورة العولمة نفسها) هو ما يدعو إلى ردات فعل دينية، والتي تستجيب لها أديان العالم القديم كل بطريقته. إن العولمة لم تفرض تحديات فقط أمام أديان العالم القديم وإنما قد أتاحت لها أيضًا فرصًا جديدة عظيمة.

- ولكن ينبغي علينا، بالطبع، أن نكون متحفظين تجاه خطاب الاستثنائية الأوروبية الجديد المُزوق، وذلك لسببين رئيسين: أولًا؛ لأنه عندما يتعلق الأمر بـ«الدين» وبضده «العلماني» لا يكون ثمة أي قاعدة كونية. وبالتالي علينا أن نعترف بتواضع أن العديد من مقولاتنا (وتصنيفاتنا) الموروثة مشتقة من تطوراتنا الأوروبية العلمانية المسيحية، ومن ثمّ، هي تقعد بنا عندما نحاول فهم التطورات المناظرة في بقية العالم، فعوضًا عن أن تُيسّر لنا الفهم تقودنا هذه المقولات إلى سوء فهم لا يُحتمل. فلا واحدة من هذه المقولات قد أثبتت فاعليتها في محاولاتنا لفهم التطورات الراهنة حول العالم: كمقولة الأصولية الدينية، كما لو كنا نشهد ردة فعل عالمية واحدة ضد الحداثة العلمانية؛ ولا المصطلح الذي اجترحه بيتر برجر «نزع العلمنة عن العالم»، كما لو كنا نشهد ببساطة قلبًا لسيرورات العلمنة؛ ولا حتى تعبيرات كـ«عودة الدين» أو «الإحياء الديني»، كما لو كنا نشهد ببساطة عودة الأديان التقليدية القديمة. نحن نحتاج أولًا، إذن إلى «نزع العلمنة» عن وعينا وعن مقولاتنا الحداثوية والعلمانوية قبل أن نستطيع تطوير مفاهيم أفضل تمكنًا من فهم جدة وحداثة هذه التطورات.

- وثانيًا، لأن خطاب الاستثنائية الأوروبية هو نفسه إشكالي؛ وذلك لأنه حتى في الداخل الأوروبي ليس ثمة قاعدة واحدة متبعة للعلمنة.

- إنه الفهم الذاتي العلمانوي للتحديث الأوروبي في مواجهته الكولونيالية العالمية للآخر هو الذي جعل سيرورة العلمنة الأوروبية بمثابة قاعدة. فما يشهد عليه التاريخ أنه ثمة أنماط عديدة ومركبة من العلمنة والإحياء الديني عبر أوروبا، بعضها مرتبط جوهريًا بالتطورات الكولونيالية العالمية فيما وراء أوروبا. وهو ما يصل بنا إلى السبب الرئيس الثاني لمراجعتنا، ولانهمامنا المرير بالدين.

(ب) الوحدة الأوروبية

- لقد أثبتت سيرورة الوحدة الأوروبية، التوسع نحو الشرق، وإمكانية دخول تركيا للاتحاد الأوربي أنه ليس ثمة قاعدة أوروبية. فلا واحد من النماذج الوطنية، الفرنسي أو الألماني، الهولاندي أو الإيطالي، الدانماركي أو البريطاني، يمكنه أن يصير نموذجًا أوروبيًا معممًا. فالنقاشات الضارية حول ديباجة الدستور الأوروبي تُجلي قدر التشوش حول ما يُسمى بالقيم الأوروبية الأساسية، حول الفكرة الإشكالية القاضية بأنه على المرء أن يختار بين القيم المسيحية والقيم العلمانية، أو بين المسيحية والتنوير كمصدر لما يُفترض أنها قيم أوروبية عالمية.

- لزامًا على المرء أن يضيف أيضًا المشهد المحير لانضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، مشهد تركيا الديمقراطية المسلمة التي ربما ينطبق عليها كل المعايير الرسمية للانضمام للنادي الأوربي ولكنها لم تنضم بعد ولا تستطيع أن تصير أوروبية تمامًا؛ وذلك لأنها ليست مسيحية وليست علمانية.

(ج) الهجرة والتعددية الدينية المتزايدة

- وأخيرًا هناك الواقع غير المسبوق للمجتمعات الأوروبية التي غدت بسبب السيرورات المتداخلة للفردنة الدينية والهجرة المتزايدة متعددة دينيًا سواء للمرة الأولى أو لمرة أخرى بعد مرور قرون عديدة. لقد صار نموذج الدولة-الأمة المتجانسة الموروث

عن النظام الويستفالي موضوعًا في موضع المساءلة. فالمبدأ الويستفالي culus regio eius religio من يملك الأرض يملك الدين لم يكن قد تغير بدرجة كبيرة سواء بالانتقال المهم من الملكية إلى السيادة القومية أو الشعبية بعد الثورة الفرنسية، أو بتوسع وترسخ الديمقراطية في المجتمعات الأوروبية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية.

- والحال، أن الصعوبة الجلية التي تواجهها كل المجتمعات الأوروبية في دمج المهاجرين المسلمين، يمكن أن تُرى بوصفها مؤشرًا على المشاكل التي يعانيها نموذج الدولة القومية الأوروبية، سواء كانت علمانية بشكل رسمي أم لا، في تدبيره للتعددية الدينية العميقة. على المرء، إذن، أن يُساءل تلك الفكرة الإشكالية القاضية بأن الدولة العلمانية الأوروبية دولة، وبحكم الواقع، محايدة دينيًا، ومن ثمّ، هي تحتوي بداخلها على الحل الأنسب لإدارة التعددية الدينية في المجتمع. ففي أوروبا اليوم يمثل الإسلام، في واقع الأمر، «الفيل الموجود في الغرفة»[1] في أي نقاش حول الدين والحداثة العلمانية.

(1) تعبير إنجليزي سيار يؤشر على التغاضي عن شيء ظاهر لدرجة تجعل من التغاضي عنه محض تعامٍ متعمد. (المترجم)

خاتمة

- نحن بحاجة، إذن، لأن نصبح أكثر وعيًا بالسيرورة التاريخية المركبة للعلمنة المسيحية الغربية وبعلاقتها بالسيرورات العامة المزعومة للتحديث. علينا أن نتجنب الثنائيات المغلوطة المخترقة لمقولاتنا الثنائية: إما ديني أو علماني، إما تقليدي أو حديث. وفوق كل شيء، علينا أن نراجع بشكل نقدي الوعي المرحلاوي المخترق لـ«تأويلنا الذاتي العلمانوي للحداثة». أن نغدو ما بعد علمانيين لا يعني، إذن، أن نغدو متدينين مرة أخرى، وإنما أن نساءل وعينا المرحلاوي، أن نحلحل إن لم يكن إطارنا المحايث العلماني برمته فعلى الأقل إمكانيات التعالي ضمنه، أن نصبح منفتحين على وقابلين لـ أو على الأقل مهتمين بـ الأشكال العديدة للتدين الإنساني.

- إن ما يرومه هابرماس هو مقاومة الحط بالفلسفة على يد الوضعوية[1] والطبيعاوية[2] إلى مرحلة متوسطة بين المرحلة الدينية-اللاهوتية والمرحلة العلمية-الوضعية للعقل البشري. ودفاعه المستميت عن شكل ما بعد ميتافيزيقي[3] للتفكير الفلسفي لا يمكن أن يحل العلم الوضعي محله أو يجعل منه أمرا غير ذي بال، لهو دفاع جدير بالثناء فعلًا، وضروري خاصة في اللحظة الراهنة التي تتوغل فيها العِلموية[4] والتكنوقراطية. ولكن عندما يتعلق الأمر بالدين، لا يستطيع المرء أن يتجنب الانطباع

(1) Positivism.

(2) Naturalism.

(3) postmetaphysical.

(4) Scientism.

بأن هابرماس لا يزال عالقًا في الفرضيات العلمانوية المرحلاوية التي تحط بالدين إلى مرحلة نُسخت وتُجوزت بالتفكير الفلسفي ما بعد الميتافيزيقي أو بالتفكير العلمي؛ وإلا كيف للمرء أن يتأول إصراره على أن الخطاب الديني ولكي يؤخذ على محمل الجد في المجال العمومي ينبغي أن يُترجم [يُلتّن] أولًا إلى ما يُفترض أنه خطاب عقلاني علماني كوني، كما لو كان الخطاب العلماني وبحكم التعريف خطابًا عقلانيًا وكونيًا [وبالمخالفة يكون الخطاب الديني خطابًا لا عقلانيًا ولا كونيًا]. يبدو، إذن، أن هابرماس يريد أن يُبقي، ولو بشكل مضمر، على التلازم بين العلماني والعقلاني، وبين الديني وماقبل العقلاني[1].

- وهنا ينبغي أن نستفيد في نقاشاتنا من تحذير بيلا[2] من أنه ليس ثمة مرحلة من مراحل التطور الثقافي البشري تُنسى كلية، أو تُنسخ وتُتجاوز كلية بالمرحلة التي تليها. نحن البشر لا يمكننا أن نعيش من دون طقوس ولا يمكننا أن نعيش من دون أساطير. حينها يمكن لفكرة أرناسون[3] حول عمل باتوكا[4] والتي يبدو أن هابرماس يود أن يصطنعها لنفسه في أعماله الأخيرة، أن تؤخذ على محمل الجد: «فكرة العلمنة المحدودة ذاتيًا، التي تعود بوصفها مبدأ تنظيميًا للحداثة، مبدأ سوف يعيد فتح وتأييد الحوار المتبادل بين الفلسفة والعلم والدين»[5].

---

(1) Pre-rational.

(2) Bella.

روبرت نيللي بيلا (1927-2013) سوسيولوجي أديان مرموق، من أهم كتبه: religion in human evolution (المترجم).

(3) Arnason:

جون ب. أرناسون (1940 -) سوسيولوجي مرموق يركز على التحليل التاريخي المقارن للحضارات، من أعماله: Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. (المترجم).

(4) Patocka:

جان باتوكا (1907-1977)، فيلسوف وفينومينولوجي تشيكي.

(5) اقتباس من مخطوطة غير منشورة لهابرماس، 2009، ص1، بعنوان:

Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne.

مقارعة العلمانوية

العلمانوية والإسلام في أعمال طلال أسد[1]

سيندر بانجستاد[2]

(1) Bangstad, Sindre (2009). Contesting secularism/s: secularism and Islam in the work of Talal Asad. Anthropological theory. Vol. 9 (2): 188-208.

(2) متخصص في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، جامعة أوسلو، النرويج.

ملخص

يتناول هذا البحث أعمال البروفيسور طلال أسد الأنثروبولوجية بالغة الأثر حول الإسلام والعلمانوية والعلماني. وأحاجج عن أن ثنائية «غربي-غير غربي» التي هي ثنائية تأسيسية بالنسبة لأسد، والغياب النسبي للإثنوجرافيا في أعماله، والطبيعة المتمركزة حول الدولة لمقاربته للعلمانوية والعلماني، كل ذلك قد أدى إلى مأزق أنثروبولوجي، حيث غدت مفهمة اشتباك المسلمين الذين يعيشون في سياقات «غربية» علمانية وليبرالية مع العلماني أمرًا عسيرًا. وأدافع، في المقابل، عن المفهمات والتنظيرات المطروحة في أعمال أكاديمية وليدة، تتجاوز بعض من هذه الثنائيات، وبالخصوص أعمال مارسدين وسوارس وأوتايك. وأحاجج، أيضًا، عن نجاعة فحص العلماني ودراسته بوصفه ممارسة عاميّة.

كلمات مفتاحية

طلال أسد، الإسلام، التقاليد الخطابيّة الإسلامية، صبا محمود، المسلمون، العلمانوية.

1- مقدمة

- ازدهرت في السنوات الأخيرة، في حقول علمية شتى، أدبيات تأخذ على عاتقها سبر الجذور التاريخية والفلسفية والأنثروبولوجية للعلمانويات[1]، في كل من السياقات الأوروبية وغير الأوروبية[2]. وفيما يتعلق بحقل الأنثروبولوجيا، فليس ثمة أحد ممن كتبوا عن العلمانويات أشد تأثيرًا من طلال أسد. فمساهماته الخلاقة في هذا المجال المطروحة في عدد من المقالات والكتب[3] قد كان لها أعمق الأثر على الكيفية التي يُمفهم[4] بها الأنثروبولجيون المعاصرون العلمانويات[5] في مستوى النظرية والممارسة. ومن آيات ذلك أنه قد غدا مألوفًا في الدراسات الأنثروبولوجية

(1) Secularisms:

نقترح لفظ علمانوية كمقابل لـ secularism (عوضًا عن النزعة العلمانية، المذهب العلماني، الأيديولوجيا العلمانية، العلمانية السياسية، الدنيانية، وغيرها من المقترحات، لأغراض إجرائية محضة)، بينما نحتفظ بلفظ علمانية كمقابل لـ Secularity. ومعلوم أن ثمة فرق في المعنى بين المصطلحين. ولقد ترجمتُ بعض الأدبيات التي من شأنها أن توضح هذا الفرق، منها: خوسيه كازانوفا، العلماني والعلمانويات، وعقيل بلجرامي، العلمانوية: مضمونها وسياقها (وهي تفصل القول في مفهوم العلمانوية)، وتشارلز تايلور، العلمانية الغربية، وخوسيه كازانوفا، ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس (وهي تفصل القول في مفهوم العلمانية). أما عن استخدام صيغة الجمع علمانويات فانظر الهامش رقم 5. (م).

(2) لبعض المساهمات انظر:

Bakhle (2008); Berlinerblau (2005); Bhargava (1999); Bilgrami (1999, 2004); Connolly (1999); Habermas (2008); Jakobsen and Pellegrini (2008); Needham and Rajan (2007); Norris and Inglehart (2004); Masud (2005); Mufti (1995); Roy (2007); Salvatore (2005, 2006); Taylor (1999, .(2007); Tejani (2007); Yared (2002); and Zubaida (2005

(3) قارن على سبيل المثال بـ Asad (1993a, 2001, 2003, 2006b, 2008)

(4) Conceptualize.

(5) أحتذي بجاكبسون وبيليجريني (2008) في استخدامي لصيغة الجمع، بغرض التوكيد على أن أشكال العلمانوية تتنوع بشدة داخل السياقات المجتمعية والثقافية وفيما بينها. وفي حين أن أسد واضح جدًا في القول بأنه ثمة صيغ مختلفة ومتنوعة للعلمانوية (قارن على سبيل المثال بـ :Asad, 2006b 507) إلا أنه يظل يشير، بالرغم من ذلك، إلى الظاهرة بصيغة المفرد كما هو سائد. فالاختلافات القومية في طريقة فهم العلمانوية في أوروبا تُعبّر، بالنسبة لأسد، عن ضرب من «الاختلاف العائلي» (قارن بـ Asad, 2003: 208).

المعاصرة أن يُعتبر الديني والعلماني بوصفهما مُضمّنين كل منهما في الآخر، وأن يُؤكد على أن العلمانوية تتعلق بالممارسات المُجسّدة بقدر ما تتعلق بالمذاهب السياسية، وأن الطبيعة الإشكالية لذلك الطموح في الكونيّة المتأصل في أشكال العلمانويات الحديثة. وأن تُكتب مجلدات للحديث عن أثر أعمال أسد على هذا التخصص الأكاديمي. فلو أن الاقتباس من إدوارد سعيد قد غدا، كما يقول فاريسكو (2007: 9)، بمثابة بسملة[1] تُفتتح بها النصوص التي تدور حول الخطاب الكولونيالي؛ فإن الشيء نفسه يمكن أن يُقال عن أسد فيما يتعلق بالنصوص التي تدور حول العلمانوية أو حول أنثروبولوجيا الإسلام. هذا، وليس الأنثروبولوجيون وحدهم الذين صرفوا عنايتهم لأفكار أسد حول العلمانوية، فالإحالات على أسد تكثر في أعمال المؤرخين ومتخصصي الدراسات الدينية والفلاسفة وهلمّ جرًا. يُشكّل هذا البحث جزءًا من اشتباك شخصي، لا يزال جاريًا، مع مجمل نتاج أسد. وقد كُتب إقرارًا بالأهمية الهائلة للأسئلة التي يثيرها أسد حول الأشكال الحديثة للعلمانوية. ولا يُقصد منه أن يكون نقدًا بقدر ما يُقصد منه أن يكون محاولة للتفكير في بعض الأشياء المسكوت عنها وبعض التضاربات في أعمال أسد حول العلمانوية، وذلك في سبيل المساهمة في النقاش الجاري داخل الدوائر الأنثروبولوجية حول دراسة العلمانوية. ويقينا، ثمة رهانات شخصية وسياسية عديدة قد استثمرت في النقاشات الدائرة حول العلمانوية في الأكاديميا المعاصرة (Bakhle, 2008: 256). ولكن بالرغم من ذلك، سوف أقاوم «إغراء أن يرى المرء أنه ملزم إما بـ«الدفاع عن العلمانوية» أو بـ«الهجوم على الدين المدني» (Asad, 2006b: 526). ولن أتورط في إصدار «تصريحات معممة حول العلمانوية بطريقة أو بأخرى» (Bakhle, 2008: 258). فباكّالي تذكرنا، مثلًا، بأن نُقاد العلمانوية لا يوجدون فقط بين أنصار اليسار وإنما موجودون، أيضًا، وبكثرة، بين أنصار اليمين [ليس بين اليساريين فقط كما يمكن للتصريح المعمم الدارج أن يقول][2].

(1) كل التشديدات في المتن من المؤلف. (م).

(2) كل ما بين معكوفتين في النص (متنًا وهامشًا) من المترجم. (م).

- وما أحاجج عنه هو أن بعض الأشياء المسكوت عنها وبعض التضاربات في أعمال أسد حول العلمانوية ترجع إلى المكانة التي تحظى بها ثنائية غير غربي -غربي في مجمل هذه الأعمال، وإلى غياب الإثنوجرافيا عنها. وأحاجج أيضًا عن أن الطريق المسدود الذي وصلت إليه الدراسات الأنثروبولوجية الراهنة حول العلمانوية في السياقات الأوروبية يرجع بالتحديد إلى الصعوبات التي تعترض تجاوز هذه الثنائيات الأنطولوجية والإبستيمولوجية، وإلى غياب الدراسات الإثنوجرافية التي تصف بالتحديد الطرق التي تُعرّف بها العلمانويات وتُتبنى وتُعارَض من قِبل الفاعلين محل دراساتنا الأنثروبولوجية.

2- ما هي العلمانوية وما هو العلماني؟

«ليس للعلماني، من وجهه نظري، أصل واحد ولا هوية تاريخية ثابتة، ولكنه، بالرغم من ذلك، يتعامل مع سلسلة من متقابلات معينة»، يلاحظ أسد في *تشكلات العلماني: المسيحية والإسلام والحداثة* (2003: 25). «وليس «الديني» و«العلماني» مقولتين ثابتتين على نحو جوهري» يتابع أسد قائلًا (ص 25). جنيالوجيا العلمانوية التي يطرحها أسد في هذا الكتاب وفي أعمال لاحقة تقليدية ومألوفة تمامًا في العديد من جوانبها. كالقول بأن «العلمانوية بوصفها مذهب سياسي قد بزغت في الغرب» (ص1). فبالرغم من أنه قد تكون للعلمانوية «أصول عدّة»، إلا أنه بالنسبة لأسد، كما بالنسبة للفيلسوف تشارلز تايلور (1999)، القصة الأكثر «نفعًا» للعلمانوية تبدأ بحروب القرن السادس عشر الدينية (Asad, 2006b: 497)، والتي على إثرها تبنى العالم المسيحي «مبدأ **Cuius regio, eius religio**» [«الناس على دين ملوكهم»][1]، كمحاولة لحل المشكلات السياسية للمجتمع المسيحي الغربي في صدر الحداثة (Asad, 2003: 2)[2].

---

(1) بالمعنى التقريري للعبارة، فالأصل اللاتيني يعني حرفيًا «من له الملك له الدين»، أي أن دين المحكومين هو دين مليكهم. فلو كان الملك كاثوليكي فالدين الرسمي للمملكة برمتها هو الكاثوليكية. وأُقر المبدأ في صلح أبوسبورج في 1555. (م).

(2) للذلك أرى أن خلوص ويلسون إلى أن «القول [مع أسد] بأن العلمانوية قد نشأت في تاريخ أوروبا =

جنيالوجيا العلمانوية هذه، التى ترى العالم المسيحي بوصفه سلفًا ممهدًا للأشكال الحديثة للعلمانوية قد غدت أكثر شيوعًا ومألوفية في السنين التي تلت نشر كتاب أسد. فكتاب تايلور الخلّاق *عصر علماني* (2007)، على سبيل المثال، قد استوفى الحديث عن دور التبني المسيحي للعلمانوية وإبرام الصلح معها في تطور العلمانوية، وفي المقابل أهمل إلى حد بعيد أهمية النزاع الداخلي حول مكانة العلماني ضمن المسيحية الأوروبية، وعتّم على الدور الذي لعبه المفكرين الأحرار غير - الدينيين في تطورها. والحال، أن قراءة تايلور هذه للعلمانوية تدعم التقليد الذي أرساه مارسيل غوشيه (1997)، فكلاهما يعتبر المسيحية بوصفها Sine qua non [الشرط الذي لا غنى عنه] للعلمانوية. ومن ثمّ، فإن جهودًا كجهود بلومينبيرج (1983) ولوفيث (1949) التي تسعى إلى «فصل العلمانوية عن المسيحية» (Viswanathan, 2008: 170) قد غدت الآن، وكنتيجة غير مباشرة [لسيادة هذه الجنيالوجيا]، جهودًا غير متصورة واقعيًا. يذكرنا أسد، ضرورة، بذلك عندما يقول «في العالم المسيحي الأوروبي، فقط تدريجيًا وعبر نزاع مستمر رُفعت العديد من المظالم، وحلت سلطة علمانية في محل أخرى كنسيّة» (2008: 582)، وعندما يتساءل إذا ما «كنا نفهم أن الجذور الأيديولوجية للعلمانوية الحديثة تكمن في تربة الكونوية[1] المسيحية» (2006b: 516).

الحروب الدينية الأوروبية والإصلاح البروتستانتي والتنوير كلها أحداث تاريخية يُشار إليها عادة في الدراسات التي تتناول ظهور الأشكال الحديثة للعلمانوية. ولكن بالرغم من ذلك، يلاحظ أسد، وعلى النقيض من الافتراضات الرائجة، أن أمثلة على الفصل بين مؤسسات الحكم الدينية والعلمانية يمكن أن نجدها في العالم

= الغربية هو قول بلا معنى» (Wilson, 2006: 199) هي خلاصة إشكالية. [ويلسون يحاجج بأن أسد نفسه، يؤكد على أنه ليس ثمة أصل ولا مسار تاريخي واحد للعلمانوية. ويحاجج أيضًا بأن فهمنا لتاريخ أوروبا الحديث محكوم بفهمنا لأوروبا العلمانية بقدر ما أن فهمنا لأوروبا العلمانية محكوم بفهمنا لتاريخ أوروبا الحديث].

(1) Universalism.

النزوع المسيحي نحو الكونية. (م).

المسيحي القروسطي كما في الإمبراطوريات الإسلامية (Asad, 2003:1، وقارن أيضًا بـ Asad, 2006b: 499). ولكن الفصل بين الدين والسلطة [وليس بين مؤسساتهما] هو لزامًا، بالنسبة لأسد «معيار غربي حديث، ثمرة لتاريخ ما بعد- الإصلاح الفريد» (Asad, 1993a: 28). فوفقًا لأسد، «العلماني» سابق مفهوميًا على مذهب العلمانوية (Asad, 2003: 16)[1]. ويشير «العلماني» عنده إلى «تنويعة من التصورات والممارسات والحساسيات» التي تجمعت معًا بمرور الوقت «لتشكل العلماني» (ص 16). ليس «العلماني»، بالنسبة لأسد، «استمرارًا للدين الذي يُفترض كونه سابقًا عليه» ولا هو «مجرد قطع معه»؛ وإنما هو «مفهوم يجمع في أحشائه سلوكيات ومعارف وحساسيات معينة موجودة في الحياة الحديثة» (ص 25). إن التغير في المفاهيم يعكس تغيرا في الممارسات (ص 25) والدين والعلماني مرتبطان على نحو وطيد فكريًا وفي طريقة ظهورهما تاريخيًا (ص 22). بالنسبة لأسد، ثمة فرق واضح، إذن، بين العلماني بوصفه مقولة إبستيمولوجية والعلمانوية بوصفها مذهب سياسي (Asad, 2006a: 228).

لقد صُك مصطلح «علمانوية» على يد المفكر الحر النفعاوي جورج جاكوب هوليوك حوالي 1851. فالعلمانوية كمذهب سياسي وحوكمي قد نشأت في أوروبا القرن التاسع عشر الليبرالية، وقد استخدم هوليك وغيره من المفكرين الأحرار المصطلح بغرض تجنب الرمي بتهمة الإلحاد «في مجتمع ما يزال مسيحيًا على نحو كبير» (Asad, 2003: 23). وفقًا لأسد، فإن العلمانوية «هي اشتراع بواسطته يُعيد توسط سياسي ما (وهو تمثيل المواطنة) تعريف ممارسات معينة ومتمايزة للذات مبنية على أساس الطبقة الاجتماعية والجندر والدين ويتعالى عليها» (Asad, 2003:5، التشديد في الأصل)[2]. وتفترض العلمانوية مسبقًا تأويلًا بعينه للدين، تأويلًا مبنيًا

---

(1) يمكن أن نصيغ هذه العبارة على نحو شميتي كالآتي: إن مفهوم العلمانوية يفترض مسبقًا مفهوم العلماني. اقتضاء لشميت؛ إذ يقول «إن مفهوم الدولة يفترض مسبقا مفهوم السياسي». (م).

(2) يعقب أسد هنا على تايلور الذي يقول بأن على الدولة أن تجعل من المواطنة المبدأ الأساسي للهوية قائلًا بأن ذلك يعني بأن عليها أن تتعالى على كل الهويات المؤسسة على الطبقة والجندر والدين.

أن تستبدل وجهات النظر المتباينة بتجربة واحدة مشتركة: المواطنة. لا يتم النظر إلى الذوات هنا إلا =

على الفهم المسيحي البروتستانتي للدين بوصفه إيمانًا فرديًا وغير مُجسدن[1] [لا علاقة له بالممارسة] (قارن بـ45 :Asad, 1993a)، حالة جوانية عوضًا عن ممارسة برانية، وتوزيع معين للألم، تسعى العلمانوية إلى تغييره، في محاولة لكبح التجاوزات اللاإنسانية لما تعينه على أنه «الدين» (Asad, 2006b: 508)[2]، ويختلف أسد بضراوة مع الرؤية الجمهوروية للفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (في Taylor, 1999)، القائلة بأن العلمانوية قابلة للتطبيق في المجتمعات غير- المسيحية طالما غدت مجتمعات حديثة (Asad, 2003: 2). ويجوز وصف رؤية تايلور هذه بالجمهوروية؛ لأنها مبنية على الاقتناع بأن المجتمع الديمقراطي الفعال يتطلب تعريفًا لـ «الحياة الطيبة» معتمدًا على نحو عام (قارن بـ2003-181 :Taylor, 1995)، ويجوز وصفها بأنها حتموية؛ لأنها تقول إن العلمانوية «لا مناص منها» بفضل كونها صادرة «عن طبيعة الدولة الحديثة» (Taylor, 1999: 38). وبالنسبة لتايلور، يمثل كل من «حياد» الدولة أي وضع نفسها على مسافة واحدة من الجميع [متدينين بمختلف أديانهم وغير متدينين] و«احتوائها» للجميع وتمثيلهم «جوهر» العلمانوية (ص 52). إن علمانوية مبنية على «الإجماع

= بوصفهم مواطنين حصرًا، بغض النظر عن دينهم أو طبقتهم أو جندرهم. هذا التوسط المتعالي هو العلمانوية بمعنى ما. فالعلمانوية ليست جوابًا فكريًا على سؤال كيف نحافظ على السلام الاجتماعي والتسامح؟ وإنما هي اشتراع قد تمكن توسط سياسي بواسطته من إعادة تعريف وتجاوز كل ممارسات الذات المبنية على الطبقة والجندر والدين. في نظام الحكم ما قبل الحديث كان هذا التوسط السياسي بين الهويات موجودًا ولكنه لم يكن يروم تجاوز هذه الهويات ولا التعالي عليها ولا نسخها. (م).

(1) Disembodied.

(2) يحاجج أسد هنا بأن العلمانوية لا تتعلق بالتسامح ولا بتحمل الاختلاف. وإنما هي مرتبطة بنى حريات وحساسيات ضمن الدولة القومية الحديثة. ومن ثمّ هي معنية بالتعامل مع المعاناة التي من شأنها أن تنفي هذه الحريات والحساسيات أو تعيقها. إنها تسعي لمحو هذه المعاناة. العلمانوية مضطرة، إذن، لتغيير توزيع معين للألم عوضًا عن وضع حد له، تغييره على النحو الذي يخدم هذه الحريات والحساسيات. وفي سبيلها لتغيير هذا التوزيع بينما هي تحاول أن تكبح ما تعتبره تجاوزات لاإنسانية لما تعينه على أنه هو الدين، تجيز في المقابل العديد من الأعمال الوحشية وتبررها وفقًا لحسابات علمانية من قبيل النفعية الاجتماعية والحلم العلماني بالسعادة. ما تفعله العلمانوية، إذن، هو أنها تستبدل ألمًا بألم: تستبدل أنماط الألم والعقاب ما قبل الحديثة بأنماط الألم والعقاب الخاصة بها هي تحديدًا. (م).

التقاطعي» الرولزي[1] المتفرع عن «استراتيجية الأرضية المشتركة»، «علمانوية بوصفها إتيقا مستقلة» (ص 36-33) «هي شكل العلمانوية الوحيد المتاح لنا في مجتمعات زمننا هذا التعددية» (ص 52، 53)، طبقًا لتايلور. والحال، أن أسدًا لا يقبل بأي شيء من هذا. إن مفهمته[2] للدولة القومية الأوروبية ولعلمانويتها تختلف من البداية، على نحو ملحوظ، مع مفهمة تايلور لهما. «فالتسامح الديني قد كان» وفقًا لأسد «وسيلة سياسية غرضها تقوية سلطة الدولة التي ولدت من رحم حروب القرنين السادس عشر والسابع عشر الطائفية، وليست محض هدية صادرة عن نية حسنة للدفاع عن التعددية» (Asad, 1993a: 206). فبالنسبة لأسد، وبالضد من تايلور، السمة المميزة للحاكمية[3] الليبرالية الحديثة، والتي ترتبط بها العلمانوية ليست هي الإكراه (القسر) ولا هي التفاوض (التراضي)

---

(1) نسبة للفيلسوف الليبرالي المرموق جون رولز، والإجماع التقاطعي overlapping consensus مفهوم أساسي لدى جون رولز، اعتمد عليه (ضمن مفاهيم أخرى كالوضع الأصلي وحجاب الجهل والمجتمع حسن التنظيم) في بناء نظريته السياسية الليبرالية حول العدالة. طرح رولز هذا المفهوم جوابًا عن السؤال الآتي: كيف يمكن لفكرة المجتمع حسن التنظيم (حيث مجتمع عادل يتمتع فيه جميع المواطنين بالحرية والمساواة يتمتع بالاستمرارية والثبات) أن تتحقق على أرض الواقع إذا ما أخذنا في الاعتبار الطبيعة التعددية للمجتمع الحديث، حيث لا يتبنى الأفراد مذاهب دينية أو فلسفية أو أخلاقية مختلفة فقط وإنما متعارضة أيضًا؟ ويتمحور جواب رولز حول الآتي: 1) ينبغي أن يؤسس تصور سياسي بشكل محض للعدالة في منأى عن أية ميتافيزيقا (وهو ما يسميه رولز بالعدالة باعتبارها إنصافًا)، أي تصورًا قائمًا بذاته، مستقلًا تمامًا عن أي من المذاهب الشاملة العقلانية (الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية) الموجودة في المجتمع التعددي. 2) حول هذا التصور السياسي للعدالة ينبغي أن تتقاطع وتتلاقى هذه المذاهب الشاملة العقلانية، محققة حوله ضرب من الاجماع: إجماع تقاطعي. 3) لا يقتضي هذا الإجماع من المواطنين أن يتخلوا عن مذاهبهم الشاملة وإنما سيجدون فيها (ولكونها عقلانية) ما يسوغ لهم تبني هذا التصور. 4) هذا الإجماع يختلف تمامًا عن فكرة التوافق السياسي أو المساومة السياسية المحكومة بالمصلحة، فالعدالة كإنصاف موقف أخلاقي متجاوز للمصلحة السياسية. (م).

(2) Conceptualization.

(3) Governance.

ترجم عادة بالحِكامة أو الحوكمة أو الحاكمية. لكن ينبغي أن نفهم أن المقصود هنا ليس هو المعنى الإداري المحض للكلمة وإنما المقصود معنى زائدًا متعلقًا بأنماط وتقنيات التحكم والضبط والقيادة. فهي هنا بمعنى governmentality وانظر الهامش بعد التالي. (م).

وإنما هي فن الحكم الذي يتوسل بـ «الانضباط الذاتي» و«المشاركة » و«القانون» و«الاقتصاد» جاعلا منها مجرد عناصر في استراتيجية سياسية (Asad, 2003:3، التشديد في الأصل)[1]. إن أصول الدولة الحديثة العلمانية مرتبطة بالاهتمام بتحقيق التوافق فيما بين أناس «عقلانيين»، ومن هنا خلقها لهامش إليه تقصي «الدين» (والأشكال الأخرى للمعتقدات الغامضة وغير اليقينية) وإليه سيتمي (Asad, 2004: 285). ففي المجتمعات العلمانية يُنظر إلى أساليب التعقل والحجاج العلمانية على أنها تجسيد لعقل كوني، ويُنتظر من المؤمنين أن يكونوا أكثر تساهلًا بشأن معتقداتهم، ويبدون أقل إيمانًا مما هم عليه بالفعل (قارن بـAsad, 2006b: 515). ليست العلمانوية متعلقة، إذن، بالفصل بين المجالات الدينية والعلمانية، ولا بإرساء التسامح بقدر ما هي متعلقة بالسلطة السيادية للدولة القومية الحديثة (قارن ب: 508). هنا نسمع أصداءً قوية لتأويل فوكو لـ «governmentality»[2] الحديثة. فالدولة القومية الحديثة تتطلب نمط بعينه من

---

(1) هذه سمة فوكوية تمامًا. ففوكو يُفهم السلطة بوصفها فعلَ «توجيهٍ وقيادة» في المقام الأول، وما الإرغام والتفاوض إلا وسيلتين ضمن وسائل أخرى للتحكم. إنهما «مفاصيل» أو «أدوات» أكثر منهما «أساس» أو «مصدر» لعلاقات القوى، يقول فوكو. (م).

(2) مفهوم مفتاحي لفهم أفكار ميشيل فوكو السياسية المتأخرة، لم يتناوله في أعماله الأساسية المشهورة، وإنما قد طوره في الدروس التي ألقاها في الكوليج دي فرانس عامي 1978/1979. وقد صكه تحديدًا في محاضرة بعنوان «جنيالوجيا الدولة الحديثة» بتاريخ 5 إبريل 1978، مفهومًا هاديًا في تحليله الذي يغطي فترة تاريخية تمتد من الإغريق حتى الزمن النيوليبرالي. يربط فوكو بهذا المفهوم بين انهمامين بحثيين شغلاه في هذه الفترة: جنيالوجيا الدولة وجنيالوجيا الذات. لقد استخدمه لتحليل الروابط بين تقنيات الذات وتقنيات الهيمنة. سيمائيًا، يفيد الجمع بين كلمتي govern (يحكم، يضبط، يقود، يوجه) وmentality (أنماط التعقل، التفكر، التدبر) في هذا المفهوم أنه لا يمكن دراسة تقنيات السلطة من دون تحليل أنماط التعقل المؤسسة لها. ويستخدم فوكو مصطلح govern هنا بأوسع معنى ممكن للكلمة وليس في المعنى السياسي الذي تدل عليه حصرا في الوقت الراهن، فحتى القرن الـ 18 كانت الكلمة تستخدم في كل السياقات الفلسفية والدينية والطبية والتربوية. إنها تعني الضبط والتحكم والتوجيه والقيادة بشكل عام سواء ضبط المرء لنفسه وتحكمه فيها أو ضبطه للآخرين وتحكمه فيهم (Lemke, 2002).

ويصعب إيجاد مقابل عربي وفي لدلالة هذا المفهوم الفوكوي وإن كان ثمة مقترحات متداولة كحوكمة وحِكامة وحاكمية وحكومية وحكوماتية والتي تُستخدم أيضًا كمقابلات لمصطلح governance ذي الدلالة الإدارية والعملية المحضة، ومن ثمّ البعيد تمامًا عن مفهوم الـ governmentality عند فوكو. =

الذوات، ذوات قانونية، مهيأة للحياة الفردية الحديثة، ومتورطة تمامًا في اقتصاد السوق (Asad, 2003: 253). تتألف هوية هذه الذات من «طبقات من الانفعالات المُلقنة» (Asad, 2006b: 514)[1]. إن الدولة العلمانية تصنع مواطنين علمانيين، ولا يُقصد بعلمانيين هنا، ويا للأسف، أنهم مُعادون للدين أو ملحدين بالضرورة (ص 504)[2]. إن العنف «مُضمن» في مفهوم الحرية[3] نفسه، مُضمن «في قلب المذهب الليبرالي»، وفي مجتمع علماني ليبرالي «يملك الفرد المتمتع باستقلالية أخلاقية الحق في اختيار نمط حياته الخاصة، وللدولة ذات السيادة أيضًا الحق في استخدام العنف للدفاع عما تعينها على أنها الحياة الطيبة» (Asad, 2007: 59). إن أسد واعٍ تمامًا بميكانيزمات الإقصاء وبِنى اللامساواة في الدول القومية الحديثة، ويرى أن طَرح تايلور وغيره من

= وللمزيد من التفصيل للمفهوم راجع:

Lemke, Thomas (2002). Foucault, Governmentality and critique. Rethinking Marxism, 14: 3, 49-64.

Burchell, Graham et al. eds. (1991). the Foucault effect: studies in governmentality. Chicago: university of Chicago press.

حيث يقدم المرجع الأول جنيالوجيا للمفهوم ثم يتوسل به في نقد أنماط التحكم النيوليبرالية. بينما يتضمن المرجع الثاني كل ما قاله فوكو نفسه في هذه المسألة (م).

(1) ذكر أسد هذا الكلام في سياق تحليله للائكية الفرنسية، وتحديدًا في سياق الحديث عن مسألة حظر الحجاب في فرنسا، معلقًا على تحليل الأنثروبولوجي الفرنسي إيمانويل تيري الذي يرى هذه القضية بوصفها ضربًا من «الهستريا السياسية» أي أنها محض استجابة غير عقلانية لأزمات سياسية واجتماعية مادية يعاني منها المجتمع الفرنسي. يرى أسد في المقابل أن الموقف/الانفعال غير المتعاطف بل حتى العدائي الذي يُظهره الفرنسيون في مثل هذه المواقف هو ببساطة جزء مما يعنيه أن يكون المرء رجلًا فرنسيًا علمانيًا أو امرأة فرنسية علمانية، جزء من هوية تتألف من طبقات من الانفعالات المُلقنة عبر التنشئة الثقافية والاجتماعية. (م).

(2) تخطو تلميذة أسد ومعاونته المقربة صبا محمود في ذلك خطوة إضافية: إن الليبرالية العلمانية، وفقًا لها «تعين، في واقع الأمر، ما يشبه أسلوب حياة» (Mahmood, 2005: 191). ولكن، ينبغي أن يُلاحظ، هنا، أنه بالرغم من كون العلمانوية والليبرالية مرتبطتين ببعضهما في المتخيلات «الغربية»، إلا أنه «لا يمكن اختزال أي منهما في الآخر» (قارن بـ Connolly, 1999: 10)، وأن «العلمانوية ليست مرهونة بالليبرالية، بما أنه يمكن للعلمانوية أن تتخذ أشكالًا لا ليبرالية تمامًا» (Bilgrami, 2004: 173).

(3) Liberty.

الجمهورويين الذي يعتبر الأمة قائمة على مشاعر مشتركة[1] عوضًا عن اعتبار الدولة قائمة على بنية قانونية طرحًا إشكاليًّا (Asad, 2006b: 495)[2]. «إن دعوات «الوحدة» و«الاندماج» يُمكن أن تُرى بوصفها جزءًا من مشكلة التحكم المركزي للدولة» (ص 496)[3]. والحال، أن أسد ليس وحده من قدم هذا النقد. إنه نقد وجيه وحقيق بالطرح، فلو كانت «وحدة» الأمة تُرى على أنها وحدة وجدانية، فلزامًا أن يُعتبر أولئك الذين لا يشاركون هذه الرابطة الوجدانية غرباء عن الأمة (Chipkin, 2007: 210). ففي عالم «الانتماءات المتعددة» و«الحدود المسامية» المعاصر، العلمانوية بوصفها مذهبًا للدولة «موضوع بغرض التعامل مع مسألة وحدة الدولة» تواجه مشاكل فيما يتعلق بالإقرار بأن الناس قد يتوحدون عاطفيًّا مع ضحايا في وطن آخر، تمامًا وبكأن معاناة هؤلاء الضحايا هي «معاناتهم الخاصة» (Asad, 2006b: 511). وبالطبع، الإسلام هو الذي قد غدا في أوروبا المعاصرة «الغريب الموجود بيننا» أو «آخر العلمانوية» (Hurd, 2008: 8). وبعبارة أخرى، بينما تمثل العلمانوية، بالنسبة لتايلور، الأثر الخيّر للإصلاحات التى جرت في العالم المسيحي اللاتيني، تلك الإصلاحات التي يُعتبر المسيحيين والإنسانويين العلمانيين كليهما بمثابة أبناء لها (Taylor, 2007: 675)، وهي التي بوسعها أن توفر قاسمًا مشتركًا بين المتدينين وغير المتدينين على حد السواء، تمثل العلمانوية، بالنسبة لأسد، جزءًا من مشروع حديث يسعى إليه من يملكون زمام السلطة (Asad, 2003: 13)، وجزءًا من «الرغبة الأوروبية التاريخية في جعل العالم على

(1) Community of sentiments.

ينهض هذا الطرح في الأساس على فكرة الجماعة الأهلية المتخيلة عند بنيدكت أندرسون. فالحس الوطني، الشعور بالانتماء للأمة، مبني على «تخيل» الفرد/المواطن أنه ينتمي إلى «أهل» يحملون نفس القيم والأحلام والمشاعر والرؤى. لا يرى أسد أن وحدة الدولة-الأمة تنهض على مثل هذا الاشتراك وإنما تنهض على بنية الدولة القانونية المركزية. (م).

(2) للمزيد عن نقد أسد للتصورات الجمهوروية حول الدولة قارن بـ (Asad (2004.

(3) يرىٰ أسد أن الانشغال بموضوع الوحدة هو سمة مركزية للخطاب السلطوي، كذلك هو الإلحاح علىٰ الإخلاص لرموز الأمة. لا يقول أسد بأن هذا الهاجس مؤشر قطعي علىٰ كون النظام السياسي سلطوي وإنما هو الأقل يعبر عن مشكلة الدولة المتعلقة بسعيها لإخضاع الجميع لنظام مركزي بعينة. (م).

صورتها الخاصة [نسخة منها]» (Asad, 1993a: 12)[1]. إن اللاتكافؤ في السلطة بين الدولة العلمانية وما تعيّنه على أنه «الدين»، هو تحديدًا ما يبين، وفقًا لأسد، وبوضوح عن السلطة السيادية للدولة (قارن بـ Asad, 2006b: 504-505)[2]. ولقد لاحظ أسد أن «الدولة السيادية لا يمكنها (لا يمكنها أبدًا) أن تستوعب كل ممارسات وعلاقات وولاءات مواطنيها» (Asad, 2003: 179). ولكن كازانوفا يزعم، بالرغم من ذلك، أن أسد يسند، وبكل سهولة، إلى الدولة سلطة تحديد النطاق الاجتماعي والسياسي الذي يمكن ضمنه وضمنه فقط للدين أن يكون له مفعول (Casanova, 2006: 21).

ولكن أسدًا، وبالرغم من كل ذلك، كان متوخيًا للحذر حين أشار إلى أنه يعتبر أن العلمانوية في حاجة إلى «إعادة التشكيل، وليس المحو»[3]، وأنه يريد أن «يحافظ على فضائل العلمانوية من دون التشبث برذائلها» (Asad, 2001: 147). وبعبارة أخرى، ثمة حدود لمحاولة أسد لعدم التفكير [في منافع] العلمانوية والعلماني. ولكن

---

(1) لقد أخذت ويندي براون هذه الدعوى خطوة إضافية إلى الأمام وحاججت بأن «العلمانوية أداة للإمبراطورية» (Brown, 2007). وهو ما يثير السؤال عما إذا كانت العلمانوية ولا تزال أداة للإمبريالية بفضل الضرورة أم العرضية التاريخية؟ ففرض العلمانوية الغربية تحت حكم أتاتورك في تركيا ما بعد العثمانية لم يكن نتيجة للإمبريالية الغربية (قارن بـ Pamuk, 2008)، ويبدو أن ذلك كان هو الحال أيضًا في سياق الهند ما بعد الكولونيالية (قارن بـ Sin, 2005). ولكن فكرة براون عن الإمبريالية يبدو أنها تشير أساسًا إلى النيوليبرالية المعاصرة («التي هي واحدة من أهم القوى الإمبريالية في زمننا هذا») وليس إلى نماذج تاريخية بعينها للإمبريالية [قارن بأفكار نيجري وهاردت حول الإمبراطورية]. وبينما يتفق مع براون من حيث المبدأ، يجادل غورغوريس عن أن التحدي هو أن نفهم «كيف يمكن للعلمانوية أن تعمل ضد الإمبراطورية» (Gourgouris, 2008: 439). [ستاثا غورغوريس، أستاذ الأدب المقارن بجامعة كولومبيا].

(2) يحاجج أسد هنا أنه وعلى الرغم من أن العلمانوية تدعي استقلال كل من الدولة والدين عن بعضهما بعضًا، إلا أن واقع الحال يقول إن الدولة تتخذ قرارات من شأنها أن تؤثر على الدين، بينما العكس غير حاصل أبدًا. ثمة لا تكافؤ بين سلطة كل من الدولة والدين على الآخر هنا؛ الدولة تؤثر في الدين بينما الدين لا يؤثر في الدولة. هذا اللاتكافؤ هو تحديدًا ما يعبر عن أن الدولة هي وهي وحدها صاحبة السيادة. (م).

(3) في واقع الأمر، هذه عبارة وليام كونوللي، استشهد بها أسد، ولكنني لم أعزها لكونوللي هنا. يقول كونوللي في كتابه لماذا لست علمانويًا (Connolly, 1999)، الفصل الأول، صفحة 19، «إن العلمانوية تحتاج إلى إعادة التشكيل وليس المحو».

ذلك يثير السؤال التالي: كيف يريد أسد بالتحديد أن يحافظ على فضائل العلمانوية عندما تبدو كل محاولات إيجاد مشتركات ونقاط تلاقي ممكنة بين التقاليد الإسلامية وغير الإسلامية، في أعماله، أنها تنتهي إلى التوكيد على الاختلاف الديني والهوياتي؟ (Brittain, 2005:154).

3- موقع أوروبا في أعمال أسد

معظم المادة الإمبريقية التي اعتمد عليها أسد في تحليله للعلمانوية مستقى، وباعترافه الشخصي، من التاريخ الأوروبي الغربي حصرًا. فباستثناء دراسة واحدة حول «إعادة تشكيل القانون والإيتيقا في مصر الكولونيالية» منشورة ضمن *تشكلات العلماني*، كل مواد أسد المتعلقة بالعلمانوية والعلماني أوروبية على نحو حصري. وهو ما يجعل من انتقاد أسد لميشيل فوكو لكونه لم يصرف اهتمامه إلى «تاريخ العالم غير الغربي» وإلى «مواجهة الغرب مع هذا العالم غير المتجانس» (Asad بواسطة Mahmood, 1996:3)، أمرًا مفارقًا بدرجة ما[1]. ويمكن للمرء أن يفكر في أسباب عدة لاعتماد أسد على التاريخ الأوروبي حصرًا. فبالنسبة له، أوروبا أو امتدادها «أمريكا-الأوروبية» [الولايات المتحدة وكندا تحديدًا] هي المحل الأوجه لسبر تجارب غير الغربيين مع العلمانوية. والسبب في ذلك، وبكلمات أسد، أن التاريخ الأوروبي قد كان له تبعات عميقة على الطرق التي تم بها «تلقي وتطبيق مذهب العلمانوية في بقية العالم الحديث» (Asad, 2003: 25). فكما لاحظ أسد في *جنيالوجيات الدين* أن «التاريخ العالمي ككل قد تشكل من خلال الماضي الأوروبي تحديدًا» ومن ثمّ فإن غير الأوروبيين الذين «يبتغون فهم تواريخهم المحلية يلزمهم أن يدرسوا ماضي أوروبا» (Asad, 1993a: 200). إن السلطة الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية الغربية «التي انفكت من عِقالها في أوروبا التنوير»

---

(1) هذه الجزم المتعلق بفوكو إشكالي إن شئنا الصراحة، في ظل كون فوكو قدر صرف اهتمامًا جمًّا بالثورة الإيرانية في 1979. قارن بـ (2006) Afary & Anderson. [مشكلة أسد مع فوكو لا تتعلق في واقع الأمر بعدم الاهتمام بغير الغرب بما هو كذلك، وإنما تحديدًا بعدم اهتمامه بتحليل الممارسات الكولونيالية للغرب نفسه. راجع حوار أسد مع ديفيد سكوت، ضمن كتابه قوى الحديث العلماني]، Scott, 2006.

«قد استمرت لتعيد تشكيل حيوات غير الأوروبيين، وغالبًا ما فعلت ذلك بالوكالة على يد غير الغربيين أنفسهم» (ص 229). ثنائية «الغرب» و«غير الغرب» هذه هي، بالطبع، ثنائية مركزية في جُلّ التنظيرات ما بعد الكولونيالية، وأسد ليس استثناء في هذا الشأن. ففي المقدمة التي وضعها للكتاب الذي حرره *الأنثروبولوجيا والمواجهة الكولونيالية* (1975)، يشير أسد إلى «المواجهة غير المتكافئة القوى [بين أوروبا والعالم الثالث] والتي تعود إلى صعود أوروبا البورجوازية»، المواجهة التي «مكنت الغرب من الحصول على معلومات تاريخية وثقافية حول المجتمعات التي هيمن عليها على نحو مطرد، وهو الأمر الذي لم يُنتج ضرب من الفهم العالمي الشامل فقط [العالم كله منظورًا إليه بعين الغرب وحده]، وإنما أعاد أيضًا تعزيز اللاتكافؤ في القدرة بين العالم الغربي وغير الغربي (وبالتبع بين النخب المغربنة والجماهير المتبعة لـ«التقليد» في العالم الثالث)» (ص 16). إن المعرفة والسلطة، وبعبارة أخرى، مرتبطان على نحو حميم فيما يتعلق بهيمنة الشعوب الغربية على الشعوب غير الغربية -وهو حجاج يوضح الصلات العميقة بين أفكار كل من، على سبيل المثال، أسد وفرانز فانون وإدوارد سعيد وميشيل فوكو[1]. ولكن الجنيالوجيا التي يطرحها أسد للعلمانوية عُرضة لأن تُتهم، مع ذلك، بأنها ذات «تصور محدود عن السياق» (Das, 2006: 101)، وعن الطرق التي أثرت بها سياقات سياسية ومجتمعية مخصوصة على تشكيل العلمانوية على مستوى الممارسة في خضم المواجهة الكولونيالية. لقد عابت الأنثروبولوجية الاجتماعية فينا داس على أسد اعتماده ولو جزئيًا في جنيالوجيته للعلمانوية على مدرسة تاريخ المفاهيم الألمانية[2] ذات التصور المحدود والضيق عن السياق [سياق المفاهيم] وهو ما أدى بأسد إلى تصوير العلماني بوصفه نسقًا موحدًا أو كلًا ناجزًا نظريًا من القواعد القانونية[3]. تعاود خطاطة الثنائيات هذه، متضمنة ثنائيات الغرب/غير الغرب، العالم الأوربي/العالم غير الأوروبي، النخب

---

(1) في مقالة تعود إلى 1985 ذكر إدوارد سعيد أن عمل أسد حول الأنثروبولوجيا والكولونيالية بمثابة سلف ممهد لكتابه عن الاستشراق. وبدوره قد قدم أسد (1980) مراجعة مدائحية لكتاب سعيد *الاستشراق*.

(2) دراسات تاريخية وثقافية تعنى بدراسة تطور دلالة المصطلحات عبر الزمن. (م).

(3) لرد أسد على هذا النقد انظر (Asad 2006)[ص 227، 228].

المغربنة أو المؤروبة/الجماهير المتبعة للتقليد، الظهور بانتظام في أعمال أسد المتأخرة. ففي مقالة عن النقاش العمومي الإسلامي في السعودية العربية في تسعينيات القرن المنصرم، على سبيل المثال، يفحص أسد (1993a) هذا التقليد الخطابي[1]: النصيحة التي يقدمها العلماء السعوديين بانتظام للأسرة الحاكمة، ويميزه عن التقليد الخطابي التالي: نقد السلطات الدينية (والسياسية) ذلك التقليد المستمد من كانط ومن التنوير في أوروبا، ويميزه أيضًا عن التقليد الذي يُمارسه «السعوديون المغربنون» (Asad, 1993a: 232). فالنصيحة تستمد مشروعيتها في عين كل من الحكام والعلماء الذين يمارسونها من الادعاء بكونها مبنية صراحة على الشريعة التي يدعي كلا الجانبين أنهما ملتزمان بها. لو كان أسد، هنا، مكتفيًا بالتوكيد على أن بعض الفهوم للتقاليد الخطابية الإسلامية تُقدَّر أكثر من غيرها بفضل كونها محمولة من قبل أفراد وجماعات بعينها، لما أمكن انتقاده على ذلك (Eickelman, 1987: 20). ولكن مصطلح «مغربن» الذي يتوسل به أسد ليس مصطلحًا محايدًا في التقليد الفكري ما بعد الكولونيالي وما بعد البنيوي الذي ينتمي إليه أسد. فهو يشير إلى أنه ثمة «داخل» و«خارج» لتقاليد معينة، وأن ما يتم تعينه، ولأغراض تحليلية، على أنه في الداخل يتمتع بقدر أكبر من «المشروعية» و/أو «الأصالة»[2]. والحال، أن تعيين أسد هذا يبدو إشكاليًا بقدر ما يبدو أنه يفترض وجود سعوديين «أصليين» وهم الذين يستمسكون بأشكال النقاش العمومي التي تتمتع بالمشروعية وفقًا للتقاليد الخطابية «التقليدية»، وسعوديين «مغربنيين» وهم الذين لا يفعلون ذلك. إنه لتحول مثير للدهشة من أنثروبولوجي قد انتقد في 1979 زملائه الأنثروبولوجيين على فشلهم في استشكال «مجمل الانشغال بالبحث عن المعنى الجوهري لخطاب مجتمع آخر («ثقافته الأصيلة») وإعادة انتاجه» (Asad, 1979: 623). لكن المرء يرى أن السعوديين الذين

---

(1) Discursive tradition:

مفهوم أساسي عند أسد، سيتناول فيما يأتي من الدراسة. (م).

(2) وكما لاحظ عزيز العظمة فإن فكرة الأصالة الإسلامية هي فكرة مركزية أيضًا في الخطاب الإسلاموي، وقد أدت إلى ممارسة تأريخية تصنف كل حدث تاريخي وفقًا لتصنيفات من قبيل «داخلي» و«خارجي» و«أصيل» و«مستورد» (Al-Azmeh, 1993: 83).

لا يستمسكون بأسلوب النقاش العمومي التي يتطلبها تقليد النصيحة ليـوا، ولأغراض التنظير الأنثروبولوجي، بأقل «سعودية» من أولئك الذين يفعلون ذلك[1]. يتعزز الدفاع عن مثل هذه القراءة لأسد بالنظر إلى إشارته إلى المسلمين الفرنسيين الذين يؤيدون النسخة الفرنسية للعلمانوية (اللائكية) بوصفهم «مسلمين مُستوعَبين»[2] [مفرنسين، مغربنين، تم استيعابهم وهضمهم تمامًا في الثقافة العلمانية] (Asad, 2006b: 505). ولكي تكون لهذه الإستعارة معنى لزامًا علينا أن نفترض مسبقًا وجود قسمة ثنائية بين مسلمين «مستوعَبين» ومسلمين «غير مستوعَبين». فلو كان المسلم المستوعَب هو مسلم أوروبي مقتنع بـ«فضائل» العلمانوية، فسيبدو وجود مثل هؤلاء المسلمين خارج سياق هذا الإطار الثنائي أمرًا إشكاليًا[3]؛ لأن شبح «المسلم الأصيل» كمقابل للمسلم المستوعَب -وبالرغم من أنه لم يُشر إليه أبدًا صراحة- متوارٍ دومًا في خلفية هذه الصياغات.

في نقد ضليع ولاذع لكتاب الناقد الماركسي الهندي إعجاز أحمد *في النظرية* (1992)، نُشر في عدد خاص من مجلة الدراسات ما بعد الكولونيالية *الثقافة العمومية* في 1993، حاجج أسد بأن «المقابلة المفهومية بين غرب وغير الغرب أساسية لفهم قصة التحولات العولمية» (Asad, 1993b). لقد كان كتاب أحمد بمثابة رد على كتاب *الاستشراق* (1978) لإدوارد سعيد من منظور ماركسي، ولقد تسبب فيما يشير إليه فاريسكو على أنه «توبيخ ما بعد كولونيالي لأحمد لتجرئه على انتقاد سعيد» (Varisco, 2007: 177). فأحمد قد حاجج فيه بقوة ضد ثنائية «الغرب»/«العالم الثالث» التي تسم كتاب سعيد. وبالنسبة لأسد، تعود المشاكل التي يُعاني منها كتاب أحمد، إلى تمسك أحمد بالمفاهيم الماركسية الكلاسيكية كـ«البنية التحتية» و«البنية الفوقية» في تفسيره للتغيرات التي جرت في النظريات الأدبية والثقافية منذ أواخر ستينيات القرن

---

(1) مدين بالشكر للدكتور فرانك و. بيتر حيث استقيت هذه النقطة من دراسته عن أسد التي لم تُنشر بعد.

(2) Assimilated Muslims.

(3) وإن كان ذلك حاصلًا بالفعل. ومثال ذلك، الأكاديمي الإسلامي سوداني المولد عبد الله أحمد النعيم الذي يحاجج في كتابه الإسلام والدولة العلمانية (2008) عن تناغم الإسلام [نفسه وليس مجرد منظور المسلمين المستوعَبين] مع نماذج الدولة العلمانية. ولنقد له قارن بـ(2008) Bowen.

المنصرم. وضدا على مَفهمة أحمد الماركسية الكلاسيكية، يجادل أسد عن أن فهمًا جادًّا لنمط الإنتاج الرأسمالي الحديث يتطلب «الإشارة وعلى نحو منهجي إلى كل من التشريع، المقاضاة، المحاسبة، التأمين، الدعاية، والنظام الضريبي -فكلها وبطرق شتى ممارسات دالّة»[1] (Asad, 1993b: 32). ويتابع أسد مؤكدًا:

> لا يتطلب المشروع الأوروبي[2] إنتاج ثقافة موحدة تعم العالم أجمع، وإنما يكفيه إنتاج أنماط مشتركة بعينها من السلوك القانوني-الأخلاقي، ومن أشكال البنية السياسية-القومية، ومن إيقاعات التاريخانية التقدمية. إنه يدعو الجميع إلى أن يغدو غربيًا أو يحاول إكراههم على فعل ذلك -ليعبروا عن خصوصياتهم من خلال «الغرب» بوصفه مقياس الكونية (Asad, 1993b: 36).

وبغض النظر عن الانتقادات العديدة الموجهة للقيمة التحليلية لمثل هذه الثنائيات الموجودة في معظم الأدبيات ما بعد الكولونيالية[3]، تحتل ثنائية «الغرب» و«غير الغرب» مكانة تأسيسية في أعمال أسد. لدرجة أن الناس الواقعيين الذين يعيشون حياة واقعية لم يُذكروا فيها غالبًا إلا كأمثلة توضح القوة المستمرة لهذه الثنائية. فبغض النظر عن الالتباس الصريح فيما يتعلق بأصول العلمانوية في *تشكلات العلماني* (2003: 25)، تبدو العلمانوية في قراءة أسد جزءًا من سيناريو تاريخي متعلق بالغرب، لدرجة أن تبنيها من قِبل «غير الغرب» يُنظر إليه بوصفه جزءًا من الهيمنة «الغربية» يتم عبر نخب «مغربنة» وبوصفه تكريسًا لسيناريو مكتوب على يد «غربيين». يمكن لفكرة «النخب المغربنة»، إذن، أن تفسر تطور النظريات والممارسات العلمانوية في تركيا الحديثة، على سبيل المثال[4]. فكما في معظم الأدبيات ما بعد الكولونيالية «تضمحل الفاعلية غير الغربية في

(1) Signifying practices.

(2) يسمي أسد بالمشروع الأوروبي ما يُسمى عادة بالتحديث أو التحضر. (م).

(3) قارن بـ Variaco (2007) لنقد متبصر للثنائيات التي تسم كتابات إدوارد سعيد المتأخرة حول الاستشراق.

(4) لتغيرات إثنوجرافية للعلمانوية التركية قارن بـ Navaro-Yashin (2002) و Çinar (2005).

حضرة السلطة الكولونيالية» (Chipkin, 2007: 37)[1].

هذا، وثمة (على الأقل) ثلاث تهم إضافية يمكن أن توجه للاستخدام التحليلي لهذه الثنائية. أولها، للمرء أن يشك في أن تكون الهيمنة الأوروبية بعد عقود من نهاية الاستعمار لا تزال محتفظة بقيمة تفسيرية عالية. وثانيها، للمرء أن يحاجج بأن نشأة ظاهرة ما في مكان ما لا تخبرنا، واقعيا، بأي شيء عن الكيفية التي يمكن أن تتبنى بها وتُطوّر وتُحَوّل في سياقات بعينها (Chipkin, 2007: 45). وثالثها، للمرء أن يتساءل إذا ما لم تكن العولمة التي خلقت عالمًا قد غدا، وباعتراف أسد نفسه (2007: 14)، مترابطًا على نحو لم يسبق له مثيل من قبل، قد صيّرت بالفعل ثنائيات المستوى الكبروي[2] هذه فاشلة من وجه النظر التحليلية. بالطبع لا يعني ذلك الدفاع عن طبعنة[3] بنى اللامساواة المضمنة والمؤسسة في العولمة وعبرها (قارن بـ Ferguson, 2006: 47) وإنما هي فقط دعوة إلى اجتراح مصطلحات تحليلية تصلح لعالم حيث السلطة ومفاعيلها أكثر تعقيدًا مما قد تبدو عليه حال نظرنا إلى العالم من خلال عدسة الكولونيالية الأوروبية وما بعدها.

أيضًا، ثمة مفارقة إضافية في استعمال أسد لهذه الثنائية. فأسد هو الذي انتقد زميله الأنثروبولوجي وخصمه الأيدولوجي سابقًا في جامعة أكسفورد إرنست جيلنر، على كتابته نصوصًا أنثروبولوجية تفتقر إلى فاعلين إسلاميين «يتكلمون ويفكرون عوضًا أن يتصرفوا» (Asad, 1986: 8)[4]. بينما باشر أسد آخر عمل ميداني إثنوجرافي له بين قبائل الكبابيش في السودان في الأعوام 1961-1966 (Scott, 2006: 248)، ونُشر هذا العمل كـ (Asad, 1970)، ومن حينها صب تركيزه على النظرية الأنثروبولوجية عوضًا

(1) يتوجه نقد تشبكن في كتاباته حول جنوب إفريقيا ما بعد الكولونيالية إلى اثنين من الأكاديميين الأفارقة ما بعد الكولونياليين البارزين وهما محمود ممداني (وخاصة كتاب 1996) وأشيل ميمبي (وخاصة كتاب 2001). ولكنني أرى أن نقده ذو صلة بالحالة التي بين أيدينا أيضًا.

(2) Macro-level.

(3) Naturalization.

(4) لأن جلنر قد تعامل أنثروبولوجيا مع الفاعلين المسلمين كأنهم لا يتكلمون ولا يفكرون وإنما يتصرفون فقط. (م).

عن الممارسة الإثنوجرافية. وبينما كان أسد محقًا في ملاحظته أن المماهاة بين حرفة الأنثروبولوجيا وممارسة العمل الميداني أمرًا إشكاليًا، وأن العمل الميداني الإثنوجرافي قد يكون «علمًا-زائفًا» (Asad, 2003: 17)، إلا أن ذلك لا يمنع، يقينا، من المحاججة عن أن غياب البينات التي يتم جمعها عبر العمل الميداني الإثنوجرافي، قد خلق ثغرات في كتابات أسد. فلو كان الموقف الإثنوجرافي، يقتضي ضمنيًا، وبكلمات شيري أورتنر، التزاما بـ«إنتاج الفهم من خلال الثراء والتركيب والتفصيل عوضًا عن التقتير والتنقيح و...التبسيط»[1]، وهذا الموقف مطلوب لـ«معرفة العوالم المُعاشة التي يسكنها أولئك الذين يقاومون (أو لا يقاومون كما يمكن أن يكون الحال[2] والتحدث عنها والكتابة عنها» (Ortner, 1995: 188، التشديد مني)، فسيدو الوفاء بمتطلبات الالتزام بمثل هذا الموقف متطلبًا لانغماسٍ أكثر واقعية في الحياة اليومية للـ«غربيين» و«غير الغربيين» من ذلك الانغماس المعروض في أعمال أسد. هذا لا يعني طبعًا القول بأن «فهم موقع العلماني في زمننا هذا» لا «يحتاج لأكثر من عمل ميداني إثنوجرافي» (Asad, 2003: 206). وإنما ما أحاجج عنه هو أن «الدراسة المنهجية للمفاهيم الثقافية» (ص 17)، أو «التحليل الحاذق... للمفاهيم المتمايزة ثقافيًا ولتمفصلاتها مع بعضها بعضًا» (ص 206) المقترَحيْن من قِبل أسد لدراسة العلماني ليسا بكافيين لإنجاز هذه المهمة. فلو كان الحال «أن المرء يجب عليه أن يعمل من خلال المفاهيم التي يستخدمها الناس المعنيين بالفعل» (Asad, 2007: 44)، فلن تكون دراسة النصوص التاريخية للإصلاحيين المسلمين كمحمد عبده أو رشيد رضا (Asad, 2003)، أو نصوص السلفيين السعوديين كسفر الحوالي وسعد آل زعير (Asad, 1993a) موفية جوهريًا بهذا الشرط، وذلك بما أنه من الواضح أن مصطلحاتهم ليست بالضرورة هي المصطلحات التي يستخدمها كل «الناس المعنيين». أولًا، إن مجرد اختيار حالات الدراسة يعكس الافتراض المسبق

(1) أي وبمصطلحات غيرتز «وصفًا سميكًا» عوضًا عن «وصف رفيع». والوصف الرفيع مجرد وصف بسيط بينما السميك يُضمّنه الباحث بالإضافة إلى هذا الوصف تعليقات وتأويلات ومعان وبنى مفهومية (م).

(2) كانت أورتنر تتحدث في هذا السياق عن إثنوجرافيا المقاومة السياسية. (م).

بأن المرء يتعامل مع «مفاهيم متمايزة ثقافيًا» للعلمانوية. وثانيًا، حتى لو أبقى المرء على فكرة وجود «مفاهيم متمايزة ثقافيا للعلمانوية»، فسيكون مدفوعًا للتساؤل عن أين، بالضبط، يبدأ التمايز الثقافي وأين ينتهي. فعلى سبيل المثال، كيف لنا أن نفهم «المفاهيم المتمايزة ثقافيًا للعلمانوية» في حالة شابة مسلمة سعودية تلقت تعليمها في جامعات الولايات المتحدة، أو في حالة شاب مسلم أوروبي تلقى تعليمه في جامعة أوروبية؟ من العسير تقديم إجابة على ذلك. ولكن مفهوميهما عن العلمانوية على الأرجح قد نُسجا من خيوط متعددة، ولا واحد منها يعكس، بالضرورة، تمايزًا ثقافيًا. إن المحاججة عن وجود مفاهيم متمايزة ثقافيا للعلمانوية في حالة كهذه ستكون أمرًا شبيهًا بوضع الناس في مقصورات ثقافية منعزلة عن بعضها البعض. علاوة على ذلك، فإن مقاربة كهذه لا تفتح لنا الآفاق على فهم لموقع العلماني في حياة الناس العاديين في العالمين «الغربي» و«غير الغربي»ـ ولا على التعقيدات والمحتملات والتناقضات المتضمنة فيها. وتغدو هذه المشكلة الإبستيمولوجية أكثر حدة عندما يتعلق الأمر بالدراسة الأنثروبولوجية (أو غيرها) لأناس تتجاوز حياتهم الحدود التي تقيمها ثنائيات من قبيل «غربي/غير غربي»، و«ديني/علماني»، وهلمّ جرًّا. ولا يجد المرء مثالًا على ذلك أوضح من حالة المسلمين الأوروبيين المعاصرين الذين تعتمد حياتهم، غالبًا، على سلسلة من المواتمات العملية والبراجماتية مع العلماني.

4- تقاليد

لقد مثلت أعمال أسد مصدر إلهام لدراسات إثنوجرافية حديثة حول التشكلات الإيتيقية بين المسلمين، كدراسات صبا محمود (2005) وتشارلز هيرشكايند (2006) على سبيل المثال. وتشكل هذه الدراسات، وكما يحاجج سيلفرستاين (2003:499)، جزءً من نقد نماذج الفاعلية والذاتية المستمدة من الليبرالية - تلك النماذج التي تبدو أنها غير قابلة للتطبيق في السياقات الإسلامية. ولكن سيلفرستاين يحاجج، مع ذلك، بأن هذا النقد قد كان له ثمنه، إذ أدى إلى التباس في درجة الغيرية التي يعنيها الانتساب إلى التقاليد «غير الغربية» ومنها التقاليد الإسلامية، وإلى تأويل الذوات المسلمة الإيتيقية على

أنها ذوات مُشكّلة على نحو سابق على تمفصلها مع الممارسات والخطابات التي قد لا تكون إسلامية تحديدًا. فمن الواضح، بالنسبة لسيلفرستاين، أن جزء من المشكلة يكمن في «الأولوية التحليلية الممنوحة لفكرة الاستمرارية [الاتصالية]» في التقاليد الإسلامية. ولقد قدم سيلفرستاين أمثلة مثيرة للاهتمام من أواخر التاريخ العثماني للحجاج بها عن أن مفهوم «التغريب» هو مفهوم غير كافٍ لفهم الإصلاحات التي جرت في الإمبراطورية العثمانية في الفترة ذات الصلة. ولكن بما أن أسد هو من أدخل فكرة التقاليد الخطابية الإسلامية على ما يُسمى بأنثروبولوجيا الإسلام، أود أن أعود إلى المقالة التي أجمل فيها معالم الطريقة التي ينبغي للتقاليد الخطابية الإسلامية أن تُفهم بها، والتي تحمل عنوان «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام» (Asad, 1986)، لأفحص كيف حدد أسد غيريّة هذا التقليد حيال التقاليد غير الإسلامية، في هذه المقالة وفيما تلاها من أعمال.

لقد حاجج أسد، في هذه المقالة المؤثرة، بأن «على المرء إذا ما أراد أن يكتب أنثروبولوجيا للإسلام أن يبدأ من حيث يبدأ المسلمون أنفسهم: من مفهوم التقليد الخطابي،[1] الذي يشتمل على النصوص المؤسسة: القرآن والسنة، ويربط نفسه بها»

---

(1) Discursive tradition

تقليد خطابي أي متشكل من خطابات. ويعرفه أسد بأنه الذي يتشكل، أساسًا، من خطابات تروم هداية الممارسين وإرشادهم إلى الصورة الصحيحة التي ينبغي أن تؤدى بها ممارسة ما، وتروم تعليمهم غاية هذه الممارسة وفكرتها. هذه الممارسات لها تاريخ، تحديدًا؛ لأنها مؤسسة وراسخة ومكرسة. وترتبط هذه الخطابات مفهوميًا بكل من الماضي (حيث مؤسست الممارسة، ومنه انتقلت المعرفة التي توضح غاية الممارسة وفكرتها والطريقة المثلى لأدائها)، والمستقبل (كيف يتم وعلى أكمل وجه الحفاظ على فكرة الممارسة على المدى القريب أو البعيد، أو لماذا ينبغي أن تُعدل هذه الممارسة أو حتى هجرها بالكلية)، يتم هذا الارتباط من خلال حاضر (كيف ترتبط الممارسة بغيرها من الممارسات وبالمؤسسات وبالشروط الاجتماعية).

وينطلق أسد في مفهومه هذا عن التقليد الخطابي من مفهوم الخطاب عند فوكو أو تحديدًا مفهوم التشكلات الخطابية. فصبا محمود ترى أن مفهوم التقليد، وبوصفه معبرًا عن علاقة مفهومية مع الماضي عبر الاشتباك مع النصوص المؤسسة، يمكن اعتباره شكل أو ضرب من التشكلات الخطابية حيث التفكير في الماضي يمثل شرطًا تأسيسيًا لفهم وصياغة الحاضر والمستقبل. ومن مفهوم التقليد عند ألسدير ماكينتير. يروق لأسد كثيرًا كون ماكينتير قد قضى على الفكرة التي كانت تعتبر التقليد بوصفه مجموعة من المعطيات الثقافية والمعتقدات الجامدة التي لا تقبل التغيير، أي بوصفه نقيضًا للتغير والعقلانية والحداثة والاختلاف. فعلى يد ماكينتير قد غدا للتقليد عقلانيته الخاصة، لقد غدا ساحة تتحاجج وتتناقش فيها تأويلات مختلفة. ولكن مأخذ أسد على ماكينتير =

(Asad, 1986: 14). ويعرف أسد التقليد الخطابي الإسلامي بأنه «وببساطة، تقليد الخطاب المسلم الذي يركز على مفاهيم كل من الماضي والمستقبل الإسلاميين المتعلقة بممارسة إسلامية معينة في الحاضر» (ص 14). وفي مركز مفهمة أسد للتقليد الخطابي الإسلامي يحل مفهوم «الأرثودوكسية». وتُشير الأرثودوكسية في استعمال أسد إلى مركزية فكرة «النموذج الصحيح» الذي ينبغي للممارسة المؤسسة (ومن ضمنها الشعائر والطقوس) أن تتطابق معه، والذي يُحمل في صيغ ذات سلطة آمرة موثوقة داخل التقاليد الإسلامية وغير الإسلامية (Asad, 1986: 15). إن الأرثودوكسية «ليست مجرد مجموعة من الآراء ولكنها علاقة مائزة ــ علاقة سلطة. فحيثما يكون للمسلمين سلطة ضبط أو إقرار أو فرض أو تعديل الممارسات الصحيحة، وسلطة إدانة أو استبعاد أو تقويض أو استبدال الممارسات غير الصحية، يكون نطاق الأرثودوكسية» (ص 15)[1]. إن تقليدًا خطابيًا إسلاميًا ما هو «طريقة اشتباك خطابي مع النصوص المقدسة» (Mahmood, 2005: 115). يبدو أن أسد متشكك حيال أي نزوع لاستعمال التعاريف الجوهرانية للدين. ولكنه، بالرغم من ذلك، لم يحاجج عن تعريف نسبوي كلية للتقاليد الخطابية الإسلامية. إن المركزية الممحوضة للنصوص الإسلامية المؤسسة كالقرآن

= هو إهماله للجسد أو قل للطبيعة المجسدنة للتقليد، فوفقًا لأسد التقليد ليس موجودًا في فراغ اجتماعي ولكنه «محمول» على أجساد الفاعلين الاجتماعيين، إنه «مجسدن» embodied، أي مجسد في الممارسة. وللتأكيد على الطبيعة المجسدنة للتقليد يعرف تلميذ أسد تشارلز هيرشكايند التقليد الخطابي الإسلامي بوصفه «مجموعة من الخطابات المتطورة تاريخيًا، والمجسدة في ممارسات ومؤسسات المجتمعات الإسلامية، ومن ثمّ هي متداخلة بعمق مع الحياة المادية لأولئك الذين يعيشون في هذه المجتمعات». أيضًا، ترى صبا محمود أن ثمة فرق آخر أساسي بين مفهوم أسد ومفهوم ماكيتير، وهو أن أسد يؤكد على علاقات السلطة بما أنها ضرورية لكل من: شيوع تقليد ما وانتشاره على حساب تقاليد أخرى، وهيمنة نقاشات وممارسات بعينها على حساب غيرها داخل التقليد الواحد.

إذن، يمكن اعتبار مفهوم التقليد الخطابي عند أسد = مفهوم الخطاب عند فوكو + التقليد عند ماكيتير+ مفهوم الهابيتوس عند بورديو (م).

(1) ومهمة أنثروبولوجيا الإسلام، وفقًا لأسد، هنا، أن تدرس: الطريقة التي تُمارس بها هذه السلطة، والشروط (الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، إلخ) التي تجعل هذه السلطة ممكنة، والمقاومة التي يمكن أن تجابهها (من المسلمين أو غير المسلمين). (م).

والسنة، كما الإحالة على الأرثودوكسية، يرمي أسد منهما إلى النأي بمفهومه عن الفهم الاسماني والفهم الكلياني للإسلام. فمن الواضح، بالنسبة لأسد، أنه «ليس كل ما يقوله المسلمون أو يفعلونه ينتمي لتقليد خطابي إسلامي» (Asad, 1986: 14). وواقع الأمر، أن أحد الذين توجه إليهم نقد أسد في هذه المقالة هو الأنثروبولوجي عبد الحميد الزين[1]، الذي يرى، طبقًا لأسد، أن ثمة أشكال متنوعة من الإسلام [إسلامات]، كلها «حقيقية بنفس القدر»[2]، وكلها «في نهاية المطاف، تعبيرات عن منطق تحتاني لاواعي» (Asad, 1986: 2)[3]. كل ذلك يشير إلى أنه لزامًا أن يكون ثمة «داخل» و«خارج» لأي تقليد خطابي إسلامي. ويعتمد مفهوم أسد التقليد الخطابي الإسلامي بشدة على عمل ألسيدير ماكينتير عن التقليد[4] وعمل ميشيل فوكو عن الخطاب[5]. ولكن بينما يركز مفهوم التشكلات الخطابية[6] عند فوكو على التناقضات والانقطاعات، يدور مفهوم أسد، في المقابل، وعلى نحو أساسي، حول الاستمرارية والاتصالية. وهو ما يتأكد بقول أسد:

---

(1) عبد الحميد الزين (1979-1934م)، أنثروبولوجي مصري، درس الأنثروبولوجيا بجامعة الأسكندرية، وبالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وبجامعة شيكاغو، عمل أستاذًا مساعدا بجامعة تيمبل بالولايات المتحدة. ودراسته المعنية هنا نُشرت في 1977 بعنوان: ما وراء الأيديولوجيا واللاهوت: البحث عن أنثروبولوجيا للإسلام. (م).

(2) يجادل الزين هنا بأن كل «الإسلامات» ينبغي أن تكون سواسية في عين الأنثروبولوجي، وأي بحث عن تراتبية ما بينها على أساس الحقيقة أو الصحة، أو على أساس الانتشار (إسلام كبير وإسلام صغير)، هو خوض في اللاهوت وليس من عمل الأنثروبولوجي في شيء. (م).

(3) يرى فاريسكو (2005: 147-146) أن أسد قد أساء قراءة الزين هنا، وأن الخلاف بينهما أقل مما يوحي به كلام أسد [يثمن أسد جهد الزين لكن يراه غير ذي جدوى في المحصلة. ويري أن ثمة تناقضا بين اعتباره أن ثمة أشكال متنوعة من الإسلام كلها حقيقية بنفس القدر وكلها تستحق صرف الانتباه الأنثروبولوجي إليها، وبين اعتباره إياها محض تجليات لمنطق لاوعي كامن. يرى أسد في ذلك وقوعا في شرك بنيوية ليفي شتراوس. وهو الأمر الذي يُرجع إليه أسد خلوص الزين إلى أن «الإسلام» غير موجود كمقولة تحليلية، ومن ثمّ استحالة وجود ما يمكن أن يسمى أنثروبولوجيا الإسلام].

(4) خاصة كتابه ما بعد الفضيلة، الفصل 15. (م).

(5) كما لاحظت صبا محمود (2005: 115). [انظر الهامش رقم 48 لكلام محمود].

(6) في عمله أركيولوجيا المعرفة (Foucault, 1972: 155-60).

> يتشكل التقليد، أساسًا، من خطابات تروم هداية الممارسين وإرشادهم إلى الصورة الصحيحة التي ينبغي أن تؤدي بها ممارسة ما، وتروم تعليمهم غاية هذه الممارسة وفكرتها. هذه الممارسات لها تاريخ، تحديدا؛ لأنها راسخة ومكرسة. وترتبط هذه الخطابات مفهوميًا بكل من ماضي (حيث مؤسست الممارسة، ومنه انتقلت المعرفة التي توضح فكرة الممارسة وغايتها والطريقة المثلى لأدائها)، ومستقبل (كيف يتم وعلى أكمل وجه الحفاظ على فكرة الممارسة على المدى القريب أو البعيد، أو لماذا ينبغي أن تُعَدَّل هذه الممارسة أو حتى هجرها بالكلية)، يتم هذا الارتباط من خلال حاضر (كيف ترتبط الممارسة بغيرها من الممارسات وبالمؤسسات وبالشروط الاجتماعية). (Asad, 1985: 14).

إحدى المشاكل المركزية هنا تتمثل في الآتي: كيف نفسر التغير والانقطاع فيما يتعلق بمفهوم أسد التقليد الخطابي الإسلامي (قارن بـ Schielke, 2006: 243)[1]. فحتى بالرغم من كون أسد قد أوضح في كتاباته المتأخرة أنه لا يقصد بالتقليد «نقل وتسليم مادة لا تتغير في زمن متجانس»[2]، وأن «الحاضر» هو دومًا في مركز التقلد (Asad, 2003: 222)، إلا أنه لم يقدم أي توجيهات واضحة تعيننا على أن نفهم كيف يحدث التغير والانقطاع والتمزق داخل التقاليد الخطابية الإسلامية. من المتفهم، إذن، أن يكون لدى أسد شكوكًا عميقة حول توكيد مدرسة دراسات التابع على موضوع استرداد الذوات الكولونيالية [التي خضعت للاستعمار] لفاعليتها (قارن بـ Mahmood, 1995، حيث يشير أسد إلى أن حالة «الثَملّ بالفاعلية الذاتية» التي تمر بها العلوم الاجتماعية المعاصرة هي مجرد «نتاج للفردوية الليبرالية»). إن الفاعلية وعلاقتها بالتغير

(1) يجادل شيلكه بأن مفهوم التقليد الخطابي يصلح كأداة أنثروبولوجية فعالة لدراسة الاستمرارية والاتصال، ولكنه غير فعال تقريبا فيما يتعلق بدراسة التناقضات والانقطاعات. (م).

(2) إشارة لفكرة الزمن الفارغ والمتجانس عند فالتر بنيامين (التي اعتمد عليها بنديكت أندرسن لبناء فكرته عن الأمة أو القومية بوصفها جماعة أهلية متخيلة). (م).

والانقطاع تمثل مشكلة أمام نموذج التقليد الخطابي الأسدي، مشكلة لا تزال، في رأيي، بلا حل[1]. وعلاوة على ذلك، لقد حاجج بيتر عن أن مفهوم أسد التقليد الخطابي الإسلامي لا يقول أي شيء عن الطرق المخصوصة التي ترتبط بها التقاليد الخطابية الإسلامية بأشكال معينة من السلطة الدينية (Peter, 2006: 110). في نص 1986، قام أسد بتقريع الأنثروبولوجي مايكل ج. فيشر (1980) على عدم تجاوزه لـ«البحث عن أوجه الشبه»، والانشغال، عوضًا عن ذلك، بـ«السبر المنهجي لأوجه الاختلاف» بين التقاليد الإسلامية وغير الإسلامية (Asad, 1986: 4). هذا الاهتمام باختلاف أو بغيرية (Kessing, 1989) التقاليد الخطابية الإسلامية هو ثيمة تعاود الظهور باستمرار في مجمل عمل أسد. ففي دراسته عن النقاش العمومي الإسلامي في السعودية العربية ضمن كتاب *جنيالوجيات الدين* يدعو أسد الأنثروبولوجين إلى «اعتبار كل تقليد وفقًا لمفاهيمه الخاصة» (Asad, 1993: 200)؛ وفي حوار مع نرمين شيخ في 2002، صرح بأن التقاليد الإسلامية ينبغي أن تقودنا إلى مساءلة بعض المقولات الليبرالية نفسها[2] (قارن بـ Shaikh, 2002)؛ وفي دراسته عن الإصلاح التشريعي في مصر الكولونيالية ضمن كتاب *تشكلات العلماني* انتقد أكاديميًا قانونيًا مصريًا[3] على «إنكاره الصريح

---

(1) قد عالج أسد، بدرجة ما، مشكلة الفاعلية ومشكلة التغير والتمزق داخل التقليد في نص حديث بعنوان: «التفكير حول التقليد والدين والسياسة في مصر المعاصرة». فيه يقول مثلًا: «من حيث المبدأ، إذن، يمكن للتقليد أن يتكيف مع التمزق، واستعادة العافية، وتبديل الوجهة، والانشقاق، تمامًا كما يتكيف مع الاستمرارية والاتصال. إن التقليد واحد ومتعدد في الوقت عينه. وبالنسبة للسلوات ليس ثمة فقط استمراريات وإنما أيضًا ثمة نوبات خروج من التقليد ونوبات دخول إليه. إن التقليد يتكيف مع الأخطاء ومع الخيانة كذلك. ليس بمصادفة إذن أن تشارك في التأثيل كلمتا tradition وtreason تقليد وخيانة»، انظر:

Talal Asad, "Thinking About Tradition, Religion, Politics in Egypt Today," Critical.Inquiry 42, no. 1 (Autumn 2015): 166-214

خاصة الصفحات 166-169. (م).

(2) عوضًا عن التساؤل عن مدى توافق التقاليد الإسلامية مع القيم الليبرالية كالحرية والفردية والتسامح وما إلى ذلك، علينا أن نسائل هذه المقولات نفسها: ماذا تقصد الليبرالية بالتسامح؟ ما هي حدود الحرية الليبرالية؟ وهكذا. (م).

(3) الأكاديمي المعني هنا هو محمد سعيد العشماوي (م).

للاختلاف» (Asad, 2003: 213-214)، في قوله بأن القانون المصري لم يكن مجرد وارد استعماري. ليست المشكلة هنا في الاستعمالات التي يمكن لفكرة الاختلاف وغياب المشترك أن توظف فيها[1]، وإنما في الاتجاهات التي يمكن أن تشجع البحث الأنثروبولوجي على المضي فيها، وفيما تخلفه على ما نحتاجه من تركيز على العديد من المسلمين وغير المسلمين الذين يقيمون في الفجوات الموجودة بين هذه التقاليد. إن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين مكلفين بدراسة كل من التشابهات والاختلافات، ولكن إذا ما رُحنا نفتش عن الاختلافات فقط، فيقينا لن نجد سواها.

5-صنف العلماني

لقد أشار أسد إلى أنه «لا يرى شيئًا أقل معقولية ووجاهة من الإدعاء القائل بأن العلمانوية وسيلة أساسية لتجنب الصراع المدمر ولإرساء السلام في العالم الحديث» (Asad, 2006b: 509). وكتب أيضًا أنه «لا ينبغي أن ننسى أننا مدينون بنماذج القهر الأكثر فظاعة في الأزمنة الحديثة لأنظمة شمولية علمانية - النازية، الستالينية... يتحتم علينا القول بأن قسوة الممارسة العلمانية لم تترك شيئًا لوحشية الديني» (Asad, 1993: 236). يقينًا، ثمة انزياحات في أسلوب أسد في الكتابة، من التحليلي الصارم إلى المزاجي السجالي، والتقولات السابقة ينبغي أن تُقرأ بوصفها أقوالًا سجالية. ولكن إلى أي حد، وتحت أي شروط تحليلية مسبقة يتفق كلام أسد هذا مع ما سجله التاريخ؟

أولًا، علينا أن نلاحظ أن توكيدات أسد هذه تعتمد على تميز تحليلي واضح نسبيًا بين «العلماني» و«الديني»، وهو ما يلتبس مع توكيد أسد، في مواطن أخرى، على أن «العلماني» و«الديني» مشروطان تاريخيًا، وأن كل منهما متقاطع مع الآخر

---

(1) لقد حاجج بيكورا بأن أسدًا سيتوجب عليه في نهاية المطاف «أن يتقبل ضمنيًا بعض أشد التفسيرات تصلبًا واختزالًا للاختلاف الموجود بين الغرب المعلمن وغير- الغرب الديني، بغض النظر عن مطالبته بالإبقاء على الحدود التي بينهما مفتوحة» (Pecora, 2006: 42). ولقد كانت، طبعًا، التفسيرات الفكرية الاختزالية للاختلاف المزعوم (والحقيقي) بين التقاليد «الإسلامية» و«الغربية» مركزية بالنسبة لحركات اليمين السياسي في كل من أوروبا والولايات المتحدة في العقود الأخيرة.

(قارن بـ Asad, 2003: 25). فعلى الضد من التوصيفات الشائعة، يؤكد أسد على أن المقدس ليس جزءًا أساسيًا من «الدين» وحده وإنما من «العلماني» أيضًا. وهو ما يعني أن لليبرالية، هي الأخرى، أساطيرها الخلاصية العلمانية الخاصة، والتي لا ينبغي أن يُخلط بينها وبين الأسطورة الخلاصية للمسيحية (ص 26). فأسد يرى، على سبيل المثال، حقوق الإنسان بوصفها إحدى تعبيرات هذه الأساطير الخلاصية العلمانية (ص 158-127). إن حقوق الإنسان الحديثة هي تحوير للنزوع «اليهودي-المسيحي» إلى الكونية (Asad, 2000: 2)، الذي منح وظيفة الدولة كمنتج للقيم امتيازًا خاصًا، ومكّن الدولة الحديثة من «استخدام حقوق الانسان ضد مواطنيها» (Asad, 2003: 6-7)[1]. ومن الأمور المركزية لحقوق الإنسان، التقييد المفروض على توزيع الألم من قِبل الفاعلية العلمانية:

تُجابَه الفاعلية العلمانية بأن عليها أن تغير توزيعًا بعينه للألم، وفي سبيلها لفعل ذلك، بينما هي تحاول أن تكبح ما تعتبره تجاوزات لا إنسانية لما تعيّنه على أنه هو الدين، تجيز في المقابل العديد من الأعمال الوحشية وتبررها وفقًا لحسابات علمانية من قبيل النفعية الاجتماعية والحلم العلماني بالسعادة. إنها تستبدل أنماط الألم والعقاب ما قبل الحديثة بأنماط الألم والعقاب الخاصة بها هي تحديدًا (Asad, 2006b: 508، التشديد في الأصل).

وكمثال في الصميم، يشير أسد إلى «الاشمئزاز» الذي ينظر به «الغربيين» إلى ختان الإناث[2]، على سبيل المثال. فهذا الاشمئزاز، يحاجج أسد، مربوط سببيًا بالمفهمات

---

(1) من منظور حقوق الإنسان يجوز للمرء أن يقول بأن تجاهل الدول ببساطة لالتزامات حقوق الإنسان المنبثقة عن معاهدات واتفاقيات حقوق الإنسان هو مشكلة أخطر من مشكلة استخدام الدولة لها ضد مواطنيها، ولكن هذه النقطة محل جدل. ونقد أسد هنا موجه نحو السلطة التي تُمنح للدولة باسم حقوق الإنسان.

(2) يؤثر الأنثروبولوجيون، عامة، استخدام مصطلح ختان الإناث، بينما تفضل وكالات الأمم المتحدة وبعض المنظمات غير الحكومية استخدام مصطلحات ذات حمولة معيارية وقيمية مثل قطع أو تشويه أعضاء المرأة التناسلية.

[التصورات] «الغربية» للكرامة الجسدية، وباعتبار أن للأفراد -والنساء تحديدًا- حقًا في المتعة الجنسية كجزء من حقوقهم الإنسانية (Asad, 2003: 149)[1]. وفي هامش على مقالة حول تقرير لجنة ستاسي الفرنسية[2] ومقاربته لمسألة السماح بما تعتبر رموزًا دينية [الحجاب تحديدًا] في المدارس الفرنسية العامة، كتب أسد:

> لقد استشهد تقرير ستاسي بأحكام قضائية شتى للمحكمة الدولية لدعم حجاجه عن أن الحق في التعبير عن المظاهر الدينية يخضع دوما لشروط معينة... وليست فكرتي هنا أن هذا الحق -أو غيره- ينبغي أن يكون مطلقًا وبلا حدود؛ وإما هي ببساطة أن الحق لا يمكن أن يكون ثابتًا لا يُمس إذا ما كان خاضعًا (لأي سبب كان) لسلطة مؤسسات الدولة القضائية بحيث يكون لها الحق في تعريفه ووضع حدوده. فأن يُسقط حق ما جزئيًا أو كليًا على أسس نفعية (ومن ضمنها حفظ النظام العام) أو أخلاقية يعني أنه ليس بحق ثابت لا يمكن المس به (Asad, 2006b: 765، هامش رقم 24).

تشير ديباجة كل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (UNDHR, 1948) والميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية (ICCPR, 1975) إلى «الحقوق الثابتة لكل أفراد العائلة الإنسانية». والحرية الدينية تعتبر، دونما شك، جزءًا من هذه «الحقوق الثابتة» المشار إليها. ولكن الإطار الذي يهب مفهوم «الحقوق الثابتة» هذا معناه يشير، ضمنيًا، إلى أن هذه حقوق يتمتع بها الأفراد إزاء الدول. من حيث المبدأ، إذن، هذه «حقوق ثابتة» فقط للأفراد المنتمين إلى دول قد وقّعت وصدّقت على هذه الإعلانات والمواثيق. خلافا لأسد إذن، هذه «الحقوق الثابتة»، وبحكم طبيعتها، «تخضع في تعريفها وفي حدودها للتعريفات القانونية التي تقرها الدولة». وواقعيًا، ليس ثمة دولة

---

(1) أجد، تمامًا كيكورا (2006: 43)، جعل أسد ذلك من خصوصيات التصورات «الغربية» عن الكرامة الجسدية غير مقنع.

(2) تيمنا باسم بيرنارد ستاسي الذي كلفه الرئيس الفرنسي جاك شيراك برئاسة لجنة تبحث في تطبيق مبدأ اللائكية بفرنسا في 2003. (م).

في العالم لا تعرّف الحرية الدينية ولا تضع حدودها بطريقة أو بأخرى[1].

يؤكد أسد على أنه يريد أن «ينأى عن الفكرة القائلة بأن العلماني مجرد قناع للدين، وأن الممارسات السياسية العلمانية غالبًا ما تُحاكي الممارسات الدينية» (Asad, 2003: 26)[2]. هذه نقطة فاصلة، عليها يتعلق حكم أسد على ادعاء العلمانوية بأنها تعزز السلام وتحجم العنف. إن أسدًا يخالف هنا معظم التنظيرات المتعلقة بالأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين. ففيلسوف السياسة جون جراي قد افتتح كتابه *القداس الأسود: الدين القيامي وموت اليوتوبيا* (2007) بالتوكيد على أن «السياسة الحديثة هي مجرد فصل آخر من فصول تاريخ الدين» (ص 1)، وتابع مؤكدًا على أن الأديان السياسية الحديثة كالنازية والبلشفية السوفيتية (ص 6) هي صياغات حديثة وعلمانية للمعتقدات القيامية والألفية المسيحية المبكرة في تخليص التاريخ وافتدائه بواسطة أفعال الرب في النسخة الأولى [المسيحية] وبواسطة أفعال البشر في النسخة الثانية [الأديان السياسية الحديثة]. هذه الفكرة ضاربة بجذورها في فكر القرن العشرين الأوروبي في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية[3]. وتمت مفصلتها وتجليتها على يد كارل لوفيث، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالنازية (Löwith, 1949)، وعلى يد ليزك كولاكوفيسكي، فيما يتعلّق بالماركسية (Kołakowski, 2005)[4]. وبالرغم من أن هانز بلومينبيرج يميز بين أشكال شتى لترحل الأفكار من سياق ديني لسياق علماني

---

(1) أشكر كلًا من البروفيسور Njål Høstmælingen والأستاذ المساعد Tore Lindholm بالمركز النرويجي لحقوق الإنسان بأوسلو على توضيحاتهم النافعة لهذه النقطة.

(2) أسد ليس معجب بفكرة شميت القائلة بأن المفاهيم السياسية الحديثة ليست سوى مفاهيم لاهوتية معلمنة (Scott, 2006a). (م).

(3) أحد أهم الأعمال التي أعطت زخمًا ودفعة لهذا التأويل دراسة المؤرخ البريطاني نورمان كوهين عن أناركيي العصور الوسطى الباطنيين والألفيين الثوريين الموسومة بـ*the pursuit of the Millennium*[السعي إلى الألفية] (1957).

(4) في مراجعة للطبعة الجديدة لكتاب كولاكوفيسكي *تيارات الماركسية الرئيسية: المؤسسون، العصر الذهبي، والانهيار* (2005)، حاجج توني جودت (2006) هو الآخر بأن «الماركسية السياسية كانت، وقبل كل شيء، دينًا علمانيًا».

(وهو ما لا يفعله جراي)[1]، إلا أنه من الممكن أن يُقرأ، أيضًا، بوصفه متميًا لنفس الخط الفكري الذي ينتمي إليه لوفيث وكولاكوفيسكي.

والحال، أن قلة من الأنثروبولوجيين يمكن أن يعتبروا أنفسهم مؤهلين بالقدر الكافي لحسم مسألة ما إذا كانت الحركات التوتاليتارية الحديثة في أوروبا القرن العشرين تمثل تعبيرًا عن ممارسة «علمانية» أو «دينية» أو كليهما. نعم، لا مجال واسع للشك في أن تجارب التوتاليتاريات «الغربية» الطوباوية الحديثة مع الإصلاح السياسي والاجتماعي قد أطلقت للعنف العنان وخلفت فظاعات في القرن العشرين. ولكن ربما يود المؤرخ، مع ذلك، أن يعرف ما إذا كان «العلماني» بما هو كذلك هو ما يفسر «وحشيته» المزعومة، أما أن السياقات السياسية والاجتماعية المخصوصة وطبيعة الأنظمة التوتاليتارية التي طُبقت فيها الرؤية «العلمانية» هي ما تفسرها. وأكثر من ذلك، إذا كان أسد يعترض على عزو العنف إلى دوافع دينية، محاججًا عن صعوبة تحديد الدوافع الدينية، «فلتعيين دافع (ديني) للعنف ينبغي للمرء أن يمتلك نظرية في الدوافع تتعامل مع مفاهيم الطباع والاستعدادات والحالة الجوانية ووضوح الرؤية والمفكر فيه واللامفكر فيه» (Asad, 2003: 11)[2]. فإن نفس الحجاج يمكن أن ينطبق على العنف الذي يعزوه أسد للدوافع «العلمانية». هل هو يعتمد على وجود «ذات علمانية» (Warner, 2008)، وما الذي يعنية ذلك بالضبط إذا ما أخذنا في الاعتبار توكيد أسد على أن «المسيحيين الأوروبيين» هم الذين نفذوا الإبادات الجماعية ضد اليهود في الفترة من 1933 إلى 1945 (Asad, 2007: 24)؟ فثمة شبه إجماع على أن الأنظمة التوتاليتارية الحديثة في أوروبا القرن العشرين كالنازية والبلشفية قد اعتمدت على نحو كبير ومتسق على متخيلات ورموز ذات طبيعة شبة دينية، وأن الجماهير التي جيشتها يمكن القول بأنها قد كانت، ومن كل اعتبار، جماهير متدينة تمامًا[3]. وبعبارة أخرى، أن

---

(1) انظر بول (2007) Bull لمراجعة نقدية لأفكار جراي في هذا الصدد.

(2) في سياق تحليله للتفجيرات الانتحارية التي يقوم بها المسلمون لاحظ أسد، عن حق، أن «الطبيعة غير المحدودة للدافع تترك حتمًا مجالًا معتبرا للتأويل» (Asad, 2007: 41).

(3) قارن بـ ألفاري وأندرسون (2006: 56) لبيان اعتماد النازي على واحدة من أقدم الآلام المسيحية (صلب المسيح) في أوبراميراجو بجبال الألب بغاريا بغرض نشر معاداة السامية.

نُرجع فظاعات المحرقة إلى التنوير، وهو ما غدا مألوفًا من بعد دراسة زيجمونت باومن بالغة الأثر (Bauman, 1989)، قد يؤدي بنا إلى تجاهل أهمية الرومانتيكية الألمانية («وهي التنوير المضاد في ذاته» على حد قول أبياه، 2005: 119) في النازية الألمانية. وأخيرًا، لكي نقدم تقييمًا متوازنًا لإدعاء العلمانوية بأنها كانت وسيلة أساسية لتجنب الصراع المدمر وإرساء السلام في العالم الحديث، على المرء أن يتجاوز الاستشهاد بمثالي النازية والبلشفية بوصفهما حجة بدرجة أو بأخرى على استعدادية العلماني للعنف والقهر. فالعلمانوية الأوروبية فيما بعد الحرب العالمية الثانية مجسّدة في التعددية القومية التعددية للاتحاد الأوروبي، وبالرغم من كل عيوبها، قد ساهمت، من اعتبارات عدة، في الغياب النسبي لحروب تشمل الديمقراطيات الأوروبية. أيضًا الولايات المتحدة، وهي واحدة من التجسيدات العديدة للعلمانوية الحديثة، لم تشهد حربًا أو صراعات واسعة النطاق في أقاليمها منذ الحرب الأهلية في ستينيات القرن التاسع عشر[1]. كذلك الديمقراطيات ما بعد الكولونيالية كجنوب أفريقيا والهند قد تبنت تنويعاتها الخاصة من العلمانوية على إثر صراعات أهلية مرعبة: فما يقدر بـ 20 ألف جنوب إفريقي قد قتلوا في العنف السياسي الذي دار بين أنصار كل من حزب التجمع الوطني الإفريقي (ANC) وحزب حرية إنكاتا (IFP) في الفترة من 1990 إلى 1994، أيضًا آلاف البشر قد قتلوا على مدار الصراع ضد نظام الأبرتهيد (الفصل العنصري) في الثمانينيات. وباستثناء واقع أن دولة الأبرتهيد، بقوانينها وسياساتها، قد أُستلهِمت غالبًا من قراءة بعينها لمسيحية مُصلَحة هولانديًا، فإن العنف الذي أطلق له العنان على إثرها لم يكن له علاقة وطيدة بالتمزقات الدينية. ولكن تصعب المحاجة عن أنه كان ثمة صراعات أشد فتكًا في ظل النظام الليبرالي والعلماني الذي خلف الأبرتهيد

(1) يمكن المحاججة هنا عن أن السلام الداخلي في أوروبا والولايات المتحدة أرسته الحروب التي خيضت خارج الغرب، في العالم الثالث. لقد كانت هذا الحروب، لو تكلمنا بلغة رينيه جيرار، بمثابة «ممارسة أضحوية» Scapegoating الغرض منها الحفاظ على السلام الداخلي، عن طريق صرف العنف وتوجيه نحو «أضحية» خارجية. عبر العنف إذن (أكثر من العلمانوية) حوفظ على النظام الاجتماعي في الغرب. (م).

في جنوب أفريقيا، أو أن الأقليات الدينية تمتعت في ظله بقدر أقل من الحرية التي تمتعت بها في ظل الأبرتهيد. أما في الهند، فقد أدى العنف أثناء الانقسام إلى تشريد ما يقرب من 12.5 مليون نسمة (Metcalf & Metcalf, 2002: 219)، وقتل ما يقدر بنصف مليون إلى مليون نسمة. بالطبع من المستحيل أن نحدد ما كان يمكن أن تكون عليه كل من جنوب إفريقيا والهند ما بعد الكولونيالية من دون العلمانوية، بما أن ذلك ضرب من الخوض في تأريخ مضاد، تأريخ لعكس ما وقع بالفعل، ولكن يمكن ملاحظة أن العلمانوية تحظى بمنافحين عنها من المسلمين في كلا البلدين، أولئك الذين يرون في المبادئ المجسدة فيها الضامن الوحيد الممكن ضد هيمنة الأغلبية غير المسلمة وتقييدها للحرية الدينية[1]. يلاحظ تشاترجي (2006)، على سبيل المثال، غياب النزاع الطائفي في ظل حكم الجبهة اليسارية في البنغال الغربية بالهند لمدة 25 سنة، وهي منطقة ذات أغلبية مسلمة ولها تاريخ طويل من النزاع الطائفي؛ إذ لم يتم إلا في ستينيات القرن العشرين (ص 67). في البنغال الغربية كان اليسار (العلماني)، يفوز، وعلى نحو متسق، بمعظم أصوات المسلمين. إن تشاترجي يرى في التطورات الجارية في البنغال إمكانية وجود، بل وجود «نمط مختلف من السياسة العلمانية»، دون أن يعني ذلك القول بوجود «علمانوية فطرية» فيما بين البنغاليين مسلمين كانوا أو هندوس (ص 74). إن السجل التاريخي للعلمانويات فيما يتعلق بالعنف سجل مختلط يقينًا، ولكن ذلك هو حال بدائل العلمانوية أيضًا. أم ربما مقولات من قبيل «العلماني» و«الديني» هي بحد ذاتها مقولات ذات قدرة تفسيرية محدودة فيما يتعلق بالعنف؛ إذ ليس ثمة «إجابات مقنعة تمامًا لهذه الأسئلة التي تجابهنا جميعا، بغض النظر عن معتقداتنا الميتافيزيقية أو الدينية» (Taylor, 2007: 691).

---

(1) ثمة في الهند، على سبيل المثال، منظمة غير حكومية تسمى بـ «مسلمون من أجل الديمقراطية العلمانية». والتي يلعب فيها الشيعي الإسماعيلي سابقًا علي أصغر انجنير دورًا مركزيًا. انظر: http://www.mfsd.org/.

6- مقاربات بديلة

أحد الأسباب العديدة للنقاشات المتوترة والانفعالية حول العلمانوية والعلمنة في العالم «الإسلامي» يتمثل في لا تناظرات القوة في العالم والتي يُتداول المفهوم عامة في سياقها (قارن بـ Tayob, 2005)، وافتراض أن العلمانوية بمثابة مفصلة لـ«اللادينية» «الغربية» في الفكر الإسلامي الحديث (قارن بـ Masud, 2005).

والحال، أن ثمة أعمالًا وليدة داخل حقل الأنثروبولوجيا تدرس حيوات المسلمين في سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة، قد حاولات تجاوز بعض من الثنائيات التي يعتمد عليها فكر أسد كـ«الغربي» و«غير الغربي»، «المسلم» و«غير المسلم» و«العلماني» و«الديني». ومن الأمثلة على ذلك، عمل الأنثروبولوجي ماجنس مارسدين، الذي يحاول سبره المثير للاهتمام للحياة اليومية للمسلمين في منطقة الشيترال بالأقليم الشمالي الغربي الحدودي بباكستان [إقليم خيبر بختونخو أو البشتون] أن يتحدى «أية فكرة متبقية في الدراسة الأنثروبولوجية للمجتمعات المسلمة تقضي بأن أفكار المسلمين وممارساتهم اليومية يمكن لها أن تفهم بأحسن الفهم بواسطة تحديد ما يقع منها ضمن نطاق الإسلامي وما يقع ضمن نطاق «العقل العملي» (Marsden, 2005: 53)، ويتحدى القول بأن «الإسلام الإحيائي» يمثل البعد الأكثر قوة للفكر الإسلامي وللهوية الإسلامية في العالم الحديث» (ص 9)[1]. فداخل الدوائر الأنثروبولوجية وخارجها لا يزال «العالم الإسلامي» يقدر بمقياس «استثنائوي» حيث التمركز حول الدين هو لُبّ القياس (Bayat, 2007: 3). ولكن إذا كان هذا هو المقياس، فماذا عن أولئك المسلمين ذوي الأحلام والطموحات التي «ليست بعلمانية ولا دينية» (Dabashi, 2007: 246)؟ لقد طرح الأنثروبولوجي بنيامين سوارس بالتعاون مع رينيه أوتايك مفهوم «الإسلام الدنيوي»[2] للإشارة إلى «أنماط

(1) يحاجج مارسدين هنا، صراحة، ضد أعمال هيرشكانيد (2006) ومحمود (2005) وستاريت (1998).

(2) Islam Mondain.

يستخدم سوارس المصطلح الفرنسي. والمقصود الإسلام في العالم الحاضر، في العالم الاجتماعي المعاش، هنا والآن. (م).

وجود المسلمين كمسلمين في مجتمعات علمانية ومجالات علمانية من دون الاضطرار لأن يكونوا علمانيين بالضرورة» (Soars & Otayek, 2007: 17). ثمة في هذه المحاولات للتفكير من خلال مضامين حيوات المسلمين في سياقات لا يمكن وصفها بمفاهيم من قبيل «غربي» أو«غير غربي»، «ديني» أو «علماني»، ولا يمكن اختزالها فيها، إمكان لإحداث قطيعة مع الفهوم المتعلقة بماهية كل من أنثروبولوجيا الإسلام وإثنوجرافيا المسلمين الذين يعيشون في سياقات علمانية وبما يجب أن يكونا عليه، والتي هيمنت على الفكر الأنثروبولوجي طوال سنوات عدة. إنها قطيعة حَرية بأن يُرحب بها. ولكنها أيضًا تعكس أهمية أعمال أسد، فقطيعة كهذه لا يمكنها بحال أن تتجنب الاشتباك مع نصوص أسد الخلاقة وبالغة الأثر المتعلقة بأنثروبولوجيا الإسلام والعلمانوية.

أحد أكبر التحديات التي ستواجهها الأنثروبولوجيا في السنوات المقبلة يتمثل في مفهمة التحولات التي يمر بها المسلمون الذين يعيشون في سياقات علمانية «غربية». وهو ما يتطلب إعادة تفكير عميقة في المقولات وعادات التفكر التي تطوق الدراسة الإثنوجرافية للمسلمين الذين يعيشون في هذه السياقات. فالحال، أن ثمة طرق عديدة لأن يكون المرء مسلمًا في عالم حديث وعلماني، ومعظم هؤلاء المسلمين الذين يعيشون في سياقات علمانية، وخاصة الشباب منهم، يقيمون في الفجوات الموجودة بين «الديني» و«العلماني» وينخرطون في ممارسات عملية وبرجماتية غرضها التكيف مع العوالم والإطارات العلمانية الموجودة في السياقات التي يعيشون فيها أو بغرض مقارعتها أو مقاومتها. بالرغم من أن مصطلح بيتر بيرجر «التلوث المعرفي»[1]

---

(1) Cognitive contamination.

من ضمن «بنى المعقولية» التي يمكن أن يحظى بها تقليد ديني ما (وهو مفهوم أساسي عند بيرجر طوره مع لوكمان في نصهما الكلاسيكي (1966) *التأسيس الاجتماعي للواقع*) أن تحظى معتقدات المرء الحتمي لتقليد ما بتأييد من حوله، أي ببساطة كلما كان المرء يعيش في وسط من يحملون نفس معتقداته كلما كانت هذه المعتقدات أكثر معقولية ووجاهة ومن ثم أكثر رسوخًا. ولكن ما الذي يحدث إذا عاش المرء في وسط أناس يحملون معتقدات مختلفة عن معتقداته أو مضادة لها؟ يحدث «تلوث معرفي»؛ عندما يختلط المرء بآخرين يحملون رؤية للعالم مخالفة لرؤيته تتلوث رؤية المرء بهذه الرؤية المخالفة، مما يمثل تحديًا لمعتقداته يدفعه لمساءلتها وهو ما قد يفقدها معقوليتها ووجاهتها في نهاية المطاف. وللمزيد عن هذا المفهوم راجع كتاب بيرجر (2009) *في مديح الشك*. (م).

(Berger, 2006: 14) لا يمثل وصفًا دقيقًا لما يحدث أثناء اشتباك المسلمين هذا مع العلماني (فهو مصطلح يوحي، أيضًا، بأنه ثمة طريقة نقية وخالصة لأن يوجد المرء كمسلم)، إلا أنه قد استطاع أن يقبض على واقع كون هؤلاء المسلمين يتأثرون على نحو عميق بالعوالم الاجتماعية والسياسية التي يعيشون فيها. إنهم «متشابكون مع المنطق العلماني للدولة» (Tripp, 2006: 8)، ولكن قد يرقى إلى أن يكون ذمًّا وانتقاصًا لهذا التشابك أن نقول بأنه لا يعكس إلا محض «الاستيعاب» أو «عدم الأصالة». إن المقاربة الأسدية، ومن جوانب عدة، متمركزة تمامًا حول الدولة، ومبنية على ثنائية «غربي»-«غير غربي»، وهو ما قد يعمينا عن الفاعلية المتحققة في العديد من اشتباكات المسلمين الأوروبيين مع العلماني. إن أنثروبولوجيا لـ العلماني بوصفه ممارسة عامية[1] يتعين عليها أن تفحص وتفهم تصورات وممارسات العلمانوية والعلماني التي يطرحها هؤلاء المسلمين - سواء كانت هذه التصورات مبنية على فكرة التلاقي والتوافق بين ما يُعيّن على أنه «إسلامي» وبين العلمانوية والعلماني أو على فكرة التنافر وغياب المشترك بينهما. إن العلماني مثال وليس مفهوم عددي: فالمجتمعات -والأفراد- قد تكون أكثر علمانية أو أقل علمانية، ولكنها لا تكون إما «علمانية» أو «دينية». فقط عبر هذه الطريقة، يمكن للأنثروبولوجيا أن تساهم في جعل المسلمين المعاصرين يُنظر إليهم على أنهم شيء أكثر من مجرد «آخر» العلمانوية.

---

(1) Vernacular practice.

أن ندرس العلماني كما يتجلى في لغة وأفكار وممارسات الناس العاديين (العوام) في حياتهم اليومية. تمامًا كما هو الشأن مع الدين العامي أو الشعبي. (م).

المراجع

Afary, Janet and Kevin B. Anderson (2006) Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism. Chicago: Chicago University Press.

Ahmad, Aijaz (1992) In Theory: Nations, Classes, Literatures. London: Verso.

Al-Azmeh, Aziz (1993) Islams and Modernities, 2nd edn. London: Verso.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2008) Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Appiah, Kwame Anthony (2005) The Ethics of Identity. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Asad, Talal (1970) The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe. London: Hurst & Co.

Asad, Talal, ed. (1975) Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithaca Press.

Asad, Talal (1979) 'Anthropology and the Analysis of Ideology', Man 14 (4): 607–27.

Asad, Talal (1980) 'Review of Orientalism', English Historical Review 95: 648–9.

Asad, Talal (1986) The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers Series. Washington, DC: Institute for Contemporary Arab Studies at Georgetown University.

Asad, Talal (1993a) Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal (1993b) 'A Comment About Aijaz Ahmad's In Theory', Public Culture 6(1): 31–9.

Asad, Talal (2000) 'What Do Human Rights Do? An Anthropological Enquiry', Theory and Event 4(4).

Asad, Talal (2001) 'Reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion', in Hent de Vries and Samuel Weber (eds) Religion and Media, pp. 131–50. Stanford, CA: Stanford University Press.

Asad, Talal (2003) Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press.

Asad, Talal (2004) 'Where Are the Margins of the State?', In Veena Das and Deborah Poole (eds) Anthropology in the Margins of the State, pp. 279–88. Santa Fe, NM. School of American Research Press.

Asad, Talal (2006a) 'Responses', in David Scott and Charles Hirschkind (eds) Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors, pp. 206–42. Stanford, CA: Stanford University Press.

Asad, Talal (2006b) 'Trying to Understand French Secularism', in Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (eds) Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, pp. 494–526, 763–72. New York: Fordham University Press.

Asad, Talal (2007) On Suicide Bombing. New York: Columbia University Press.

Asad, Talal (2008) 'Reflections on Blasphemy and Secular Criticism', in Hent de Vries (ed.) Religion: Beyond a Concept, pp. 580–609. New York: Fordham University Press.

Bakhle, Janaki (2008) 'Music as the Sound of the Secular', Comparative Studies in Society and History 50(1): 256–84.

Bauman, Zygmunt (1989) Modernity and the Holocaust. New York: Cornell University Press.

Bayat, Asef (2007) Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford, CA: Stanford University Press.

Berger, Peter L. (2006) 'Between Relativism and Fundamentalism', The American Interest 2(2): 9–17.

Berlinerblau, Jacques (2005) The Secular Bible: Why Non-Believers Must Take Religion Seriously. New York: Cambridge University Press.

Bhargava, Rajeev, ed. (1999) Secularism and Its Critics. New Dehli: Oxford University Press.

Bilgrami, Akeel (1999) 'Secularism, Nationalism, and Modernity', in Rajeev Bhargava (ed.) Secularism and Its Critics, pp. 380–417. New Dehli: Oxford University Press.

Bilgrami, Akeel (2004) 'Secularism and Relativism', Boundary 2 31(2): 173–96.

Blumenberg, Hans (1983) The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, MA: MIT Press.

Bowen, John R. (2008) 'Islam and Authority', post on the Social Sciences Research Council (SSRC) blog The Immanent Frame (28 April). Accessed 1 July 2008 http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/04/28/islam-and-authority/

Brittain, Cristopher Craig (2005) 'The "Secular" as a Tragic Category: On Talal Asad, Religion and Representation', Method and Theory in the Study of Religion 17: 149–65.

Brown, Wendy (2007) 'Idealism, Materialism, Secularism?', post on the Social Sciences Research Council (SSRC) blog The Immanent Frame (22 October). Accessed9december2008: http: //www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2007/10/22/idealism-materialism-secularism/

Bull, Malcolm (2007) 'The Catastrophist', London Review of Books 1 November.

Casanova, José (2006) 'Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad', in David Scott and Charles Hirschkind (eds) Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors, pp. 12–30. Stanford, CA: Stanford University Press.

Chatterjee, Partha (2006) 'Fasting for Bin Laden: The Politics of Secularization in Contemporary India', in David Scott and Charles Hirschkind (eds) Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors, pp.

57–74. Stanford, CA: Stanford University Press.

Chipkin, Ivor (2007) Do South Africans Exist? Nationalism, Democracy and the Identity of 'the People'. Johannesburg: Wits University Press.

Çinar, Alev (2005) Modernity, Islam and Secularism in Turkey. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Cohn, Norman (1957) The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. London: Secker & Warburg.

Connolly, William E. (1999) Why I Am Not a Secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dabashi, Hamid (2007) Iran: A People Interrupted. New York: The New Press.

Das, Veena (2006) 'Secularism and the Argument from Nature', in David Scott and Charles Hirschkind (eds) Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors, pp. 93–112. Stanford, CA: Stanford University Press.

Eickelman, Dale F. (1987) 'Changing Interpretations of Islamic Movements', in

William R. Roff (ed.) Islam and the Political Economy of Meaning, pp. 13–30.

London: Croom Helm.

Ferguson, James (2006) Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order. Durham, NC: Duke University Press.

Fischer, Michael M.J. (1980) Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1972) The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language, trans. Rupert Swyer. London: Tavistock.

Gauchet, Marcel (1997) The Disenchantment of the World: A Political History of Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gourgouris, Stathis (2008) 'Detranscendatalizing the Secular', Public Culture 20(3): 437–45.

Gray, John (2007) Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia. London: Allen Lane.

Habermas, Jürgen (2008) Between Naturalism and Religion, trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.

Hirschkind, Charles (2006) The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics. New York: Columbia University Press.

Hurd, Elizabeth Shakman (2008) The Politics of Secularism in International Relations. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jakobsen, Janet R. and Ann Pellegrini (2008) 'Introduction: Times Like These', in Janet R. Jakobsen and Ann Pellegrini (eds) Secularisms, pp. 1–38. Durham, NC: Duke University Press.

Judt, Tony (2006) 'Goodbye to All That?', New York Review of Books 21 September.

Keesing, Roger M. (1989) 'Exotic Readings of Cultural Texts', Cur-

rent Anthropology 30(4): 459–69.

Kołakowski, Leszek (2005]1978[) Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown. New York: W.W. Norton & Co.

Lōwith, Karl (1949) Meaning in History. Chicago: University of Chicago Press.

Mahmood, Saba (1995) 'Modern Power and the Reconfiguration of Religious

Traditions', Stanford Humanities Review 5(1): 1–16.

Mahmood, Saba (2005) Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood (1996) Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. London: James Currey.

Marsden, Magnus (2005) Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier. Cambridge: Cambridge University Press.

Masud, Muhammad Khalid (2005) 'The Construction and Deconstruction of

Secularism as an Ideology in Contemporary Muslim Thought', Asian Journal of

Social Science 33(3): 363–83.

Mbembe, Achille (2001) On the Postcolony. Berkeley: University of California Press.

Metcalf, Barbara D. and Thomas R. Metcalf (2002) A Concise History of India.

Cambridge: Cambridge University Press.

Mufti, Aamir (1995) 'Secularism and Minority: Elements of a Critique', Social Text 45(Winter): 75–96.

Navaro-Yashin, Yael (2002) Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey.

Princeton, NJ: Princeton University Press.

Needham, Anuradha Dingwaney and Rajeswari Sunder Rajan, eds (2007) The Crisis of Secularism in India. Durham. NC: Duke University Press.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart (2004) Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press.

Ortner, Sherry B. (1995) 'Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal', Comparative Studies in Society and History 37(1): 173–93.

Pamuk, Orhan (2008) 'My Turkish Library', New York Review of Books 18 December.

Pecora, Vincent P. (2006) Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation and Modernity. Chicago: Chicago University Press.

Peter, Frank W. (2006) 'Individualization and Religious Authority in Western

European Islam', Islam and Muslim-Christian Relations 17(1): 105–18.

Roy, Olivier (2007) Secularism Confronts Islam (trans. George

Holoch). New York: Columbia University Press.

Said, Edward (1978) Orientalism. London: Penguin.

Salvatore, Armando (2005) 'The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult

Equation', Asian Journal of Social Science 33(3): 412–37.

Salvatore, Armando (2006) 'Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam', The Muslim World 96 (Oct.): 543–61.

Schielke, Samuli (2006) 'Snacks & Saints: Mawlid Festivals and the Politics of

Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt', unpublished PhD

Dissertation, University of Amsterdam.

Scott, David (2006) 'The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad', in

David Scott and Charles Hirschkind (eds) Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors, pp. 243–303. Stanford, CA: Stanford University Press.

Sen, Amartya (2005) The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Shaikh, Nermeen (2002) 'Asia Source: Interview with Professor Talal Asad.' Available at http://www.asiasource.org.news/specialreports/asad.cfm

Silverstein, Brian (2003) 'Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and

Historicity in the European Provinces of the Muslim World', Anthropological

Quarterly 76(3): 497–517.

Soares, Benjamin and René Otayek (2007) 'Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa', in Benjamin Soares and René Otayek (eds) Islam and Muslim Politics in Africa, pp. 1–26. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Starrett, Gregory (1998) Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation in Egypt. Berkeley: University of California Press.

Taylor, Charles (1995) Philosophical Arguments. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Charles (1999) 'Modes of Secularism', in Rajeev Bhargava (ed.) Secularism and Its Critics, pp. 31–53. New Dehli: Oxford University Press.

Taylor, Charles (2007) A Secular Age. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Tayob, Abdulkader (2005) 'Secularisation in Islam', in Christina Timmermann and Barbara Saegert (eds) How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue, pp. 117–32. Brussels: Peter Lang.

Tejani, Shabnum (2007) Indian Secularism: A Social and Intellectu-

al History.

Bloomington: Indiana University Press.

Tripp, Charles (2006) Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism. Cambridge: Cambridge University Press.

Varisco, Daniel Martin (2005) Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological

Representation. New York: Palgrave.

Varisco, Daniel Martin (2007) Reading Orientalism: Said and the Unsaid. Seattle: University of Washington Press.

Viswanathan, Gauri (2008) 'Said, Religion and Secular Criticism', in Müge Gürsoy Sökmen and Bas,ak Ertür (eds) Waiting for the Barbarians: A Tribute to Edward W. Said, pp. 164–75. London: Verso.

Warner, Michael (2008) 'The Ruse of "Secular Humanism"', post on the Social

Sciences Research Council's (SSRC) blog The Immanent Frame. Posted 22

September 2008. (accessed 26 September 2008): http://www.ssrc.org/blogs/

immanent_frame/2008/09/22/the-ruse-of-secular-humanism/

Wilson, Jon E. (2006) 'Subjects and Agents in the History of Imperialism and

Resistance', in David Scott and Charles Hirschkind (eds) Powers of the Secular

Modern: Talal Asad and His Interlocutors, pp. 180–205. Stanford, CA: Stanford

University Press.

Yared, Nazik Saba (2002) Secularism and the Arab World (1850–1939). London: Saqi Books.

Zubaida, Sami (2005) 'Islam and Secularisation', Asian Journal of Social Science 33(3): 438–48.

العلمانوية: مضمونها وسياقها[1]

عقيل بِلجرامي

(1) هذه ترجمة لـ:

Bilgrami, Akeel (2011). Secularism: its content and context. SSRC working papers, Brooklyn, New York.

ملخص

يعالج هذا البحث مجموعتين من الأسئلة. تدور المجموعة الأولى حول معنى العلمانوية، بينما تدور الثانية حول مبرراتها وتطبيقاتها. ويحاجج عن أن جهود تشارلز تايلور الأخيرة لإعادة تعريف العلمانوية، في زمن قد ذهبنا فيه إلى «ما بعد التسامح»، إلى تعددية ثقافية ضمن سياسات ليبرالية، هي جهود مبنية على معاينات سياسية معقولة (وخليقة بالثناء) وتمثل إضافة حقيقية فيما يتعلق بمسألة التبرير والتطبيق، ولكنها لا تضيف شيئًا يُذكر فيما يتعلق بمسألة معنى العلمانوية ومضمونها. وسيطرح البحث تنظيرًا بديلًا للعلمانوية انطلاقًا من التنظير الذي اقترحه تايلور، وسيعالج أيضًا انهماماته العميقة والمتفهّمة بسياسات العلمانوية في زمننا هذا. وسيخلص، عبر الوصف المقدم للعلمانوية، إلى أن معنى العلمانوية ومضمونها لا يُمكن أن يُدركا في حجاج فلسفي مجرد من السياق، وإنما فقط في سياقات رهينة لمسارات تاريخية بعينها ولأهداف سياسية بعينها.

اعتراف بالجميل

لقد قرأ تشارلز تايلور مسودة هذا البحث بعناية تامة وفهم ثاقب، ورد بشرح سخي ومفصّل على النقاط التي اتفقنا عليها والنقاط التي اختلفنا حولها. وبغض النظر عن الاختلافات المتبقية بيننا، أنا مدين له، حقًا، بالتحسينات التي أدخلتها على البحث، فهي مجرد أثر لمعالجتي لرده عليه. مدين أنا أيضًا بالكثير لكل من كارول روفانس، وجيفري ستوت، وأيرا كتزنيلسون، ومايكل وارنر، وديفيد بروموتش، لتعليقاتهم المفصّلة على مسودة أولى لهذا البحث، والتي تضمنت عددًا من المقترحات والانتقادات النافعة. كذلك أنا مدين لبرابات باتنايك وإعجاز أحمد وفيفيك داريشوار وأل ستيبان؛ إذ تكبدوا عناءَ قراءة البحث وقدموا ردودًا مفيدة عليه.

1- مقدمة: العلمانوية: السمات المُحدِدة[1]

سأستهل هذا النص بتناول ثلاث سمات أساسية لفكرة «العلمانوية»[2]. وسأتوسل بهذه السمات، على مراحل مختلفة من حجاجي، للخلوص إلى هذا الاستنتاج، ضمن استنتاجات أخرى: إن أهمية العلمانوية هي أهمية سياقية[3] بطرق مخصوصة جدًا.

إذا كانت العلمانوية تحظى بأهميتها فقط في سياق ما، فمن الطبيعي والسديد، إذن، أن نعتقد أنها ستظهر بأشكال وهيئات مختلفة في سياقات مختلفة. ولكني سأستهل البحث بتناول هذه السمات الثلاث؛ لأنها تبدو، في نظري، سمات ثابتة في مختلف الأشكال التي يمكن للعلمانوية أن تتخذها في سياقات مختلفة. فالحال، أنه ليشق على المرء أن يتخيل أنه لم يقم بتغيير الموضوع من العلمانوية إلى شيء آخر حقيق باسم آخر إذا ما وجد نفسه ينكر أيًا من هذه السمات التي سأذكرها أدناه. ولكن بالرغم من قولي «يشق تخيل» إلا أنني لا أقصد أن أنكر أن ثمة ضربًا من التحكم أو التعسف في

---

(1) قسّم المؤلف النص لأقسام مرقمة من 1- 6، والمترجم هو من وضع عنوانًا لكل قسم. (م).

(2) Secularism.

نقترح لفظ علمانوية ترجمة لـ secularism (عوضًا عن النزعة العلمانية أو الأيديولوجيا العلمانية، أو العلمانية السياسية، أو الدنيانية وغيرها من المقترحات، لأغراض إجرائية محضة)، بينما نحتفظ بلفظ علمانية ترجمة لـ secularity، إذ ثمة فرق بين المصطلحين الإنجليزيين؛ لوفقًا لخوسيه كازانوفا، تطلق الأولى على معنيين: 1) العلمانوية بوصفها أداة للحكم؛ 2) العلمانوية بوصفها أيديولوجيا (وهذه الأيديولوجيا على نوعين: فلسفات تاريخية تتضمن نظرية للدين، ونظريات سياسية تتضمن رؤية لماهية الدين ووظيفته). بينما تطلق الثانية على معان ثلاث: 1) العيش في مكان علماني وزمان علماني، أي العيش ببساطة خارج الدين؛ 2) العيش ضمن إطار محايثة مكتفي بنفسه ومنبت الصلة عن أية تعال، أي العيش ببساطة في حياة خلوًا من الدين؛ 3) العيش وفقًا لوعي مرحلي يعتبر الدين ضلالة تاريخية من مرحلة قد تجاوزتها الإنسانية ولا يعقل أن تنكص إليها مرة ثانية. ولكن بالرغم من هذا الفرق، لا يميز بين المصطلحين عربيًا حيث يُستخدم لفظ علمانية ترجمة للمصطلحين. ولتفصيل القول في مفهوم العلمانوية راجع: خوسيه كازانوفا، العلماني والعلمانويات، ضمن هذا الكتاب. ولتفصيل القول في مفهوم العلمانية راجع: خوسيه كازانوفا، ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس، ضمن هذا الكتاب. وتشارلز تايلور، العلمانية الغربية، ضمن هذا الكتاب. وانظر، بالطبع، ما يلي من المتن للمزيد حول العلمانوية. (م).

(3) أي أنها ليست أهمية مطلقة وفوق تاريخية وإنما مرهونة بالسياق التاريخي والاجتماعي والسياسي. (م).

النص على هذه التوكيدات الأولية بالذات. ولكن مع ذلك لا يسعني أن أدّعي أن هذه ليست سوى مجرد دعاوى أو أطروحات حول موضوع محدد على نحو مستقل وواضح -كما لو أننا جميعًا نعلم تمام العلم عن أي شيء نتحدث عندما نتحدث عن العلمانوية- وأن السؤال هو فقط ما هو القدر الصحيح من الأشياء المتفق عليها حول هذا المفهوم أو الموضوع. وإنما هدفي هو، عوضًا عن ذلك، أن أضبط[1] [أقوّم، أرمم، أحقق][2] هذا المفهوم أو الموضوع. ولكن من ناحية أخرى، لا ينبغي للفظة «ضبط» هذه أن تعطي الانطباع بأن الأمر ليس أكثر من مسألة اختيار حر، إما هذا أو ذاك. فبمجرد أن أحدد الجوانب الاصطلاحية لـ«العلمانوية» سيكون هدف ما تبقى من البحث هو بيان لماذا لا تُعتبر هذه السمات الثلاث تحكمات أو شروط تعسفية. ومن ثمّ، أحث القرّاء على عدم الاستعجال في الحكم على هذه التوكيدات المُمهِدة للموضوع وأن يتريثوا حتى يبين البحث عن جداله.

أولًا، العلمانوية هي موقف يتم اتخاذه حيال الدين. ولكن هذا المستوى من التعميم الذي تحدثت به للتو لا يقول، في واقع الأمر، أي شيء محدد أو دقيق. هذا التعميم وهذا الانعدام في الدقة لهما مصدران. الأول، وهو واضح، يتمثل في كون الدين، ذاك الذي من المفترض أن يُتخذ موقفٌ حياله، هو نفسه، وكما هو معروف، ظاهرة غير مفهومة على نحو دقيق ومحدد تمامًا. ولكن، طالما أننا نمتلك تصورًا ما متداول عن الدين -مهما كان هذا التصور غير مفصل بدقة- فسنمتلك بالتبع معنى ما لـ«العلمانوية» بوصفها موقفًا تجاه هذا التصور أي كان ما يمثله. أم هل علينا أن نقرر أنه ليس ثمة حيوية في أي تصور موجود حول الدين، ومن ثمّ علينا أن نوقف العمل بها جميعًا، وستزول، بالتبع، العلمانوية كمفهوم ذي معنى ومعقولية. أما المصدر الثاني لانعدام الدقة فيتمثل في كوني لم أقل أي شيء محدد أو دقيق عن نوعية الموقف الذي تتخذه العلمانوية حيال الدين. قد يرى المرء أنه يلزم أن يكون موقفًا خصاميًا بمعنى ما،

---

(1) كل التشديدات في المتن من المؤلف. (م).

(2) كل ما بين معكوفتين في النص (متنًا وهامشًا) من المترجم. (م).

وذلك بما أن العلمانوية، يقينًا، تُعرِّف نفسها كضد للدين بمعنى ما. هذا أمر حقيقي بما فيه الكفاية، ولكن واقع أنني أجد نفسي مضطرًا لاستخدام قيد «بمعنى ما» يوضح أنني لم أقل شيئًا دقيقًا عن نوعية ودرجة هذا الموقف المضاد. جزء من هدف هذا النص يتمثل في إضفاء قدر من الدقة على هذه المسألة بالذات.

ثانيًا، على الرغم من كل هذا التعميم الملاحظ أعلاه، فإن «العلمانوية» -وبخلاف «العلماني»[1] و«العلمنة»[2]- محددة تمامًا من جهة أخرى: إنها اسم لمذهب سياسي. ومن ثمّ، فإن العلمانوية عندما تتخذ موقفًا حيال الدين فإنها تفعل ذلك فقط في مجال الحكم السياسي[3]. لم يُقصد من العلمانوية إذن -كما هو الحال مع مصطلحي «علماني» و«علمنة»- أن تشير إلى ظواهر وسيرورات ثقافية وفكرية واجتماعية شتى وعامة. فعلى خلاف مصطلح «علمنة»، لا يتمتع مصطلح علمانوية بقدر من الرحابة يسمح له بتضمن موقفٍ مضادٍ للدين يتطلب إعادة توجيه المعتقد الشخصي أو أي من العادات الشخصية والثقافية المتعلقة بالمأكل أو بالملبس أو غير ذلك. ومن ثمّ، فإن العلمانوية ليست موقفا ضد الدين من النوع الذي يمكن للملحدين أو اللاأدريين أن يأملوا في اتخاذه، ولا الذي قد يدفع لإبرام مواقف بعينها (حتى لا نتحدث عن سياسات بعينها) تجاه الحجاب مثلًا. فانحسار الإيمان بالله في مجتمع ما أو انحسار الذهاب إلى الكنائس -أو المعابد أو المساجد- أو هجر العادات الدينية التقليدية المتعلقة بالملبس أو بالمأكل (كتحريم لحم الخنزير مثلًا)، قد تكون كلها آيات على ازدياد معدلات «العلمنة» ولكنها غير ذات صلة بفكرة العلمانوية. وسبب ذلك هو، في واقع الأمر، سبب مباشر وواضح. إذ من الممكن لمسلم أو مسيحي أو هندوسي مخلص أن يكون ملتزمًا بإبقاء بعض من جوانب دينه بعيدًا عن نطاق الحكم السياسي من دون أن يكون قد تخلى بالكلية عن كونه مسلمًا أو مسيحيًا أو هندوسيًا. ويبدو طبيعيًا اليوم أن نعبّر عن ذلك بالقول بأن هذا الشخص، وبالرغم من كل ورعه وتقواه، هو شخص ملتزم بالعلمانوية. ويمكن للمرء أن يقول ذلك بينما

---

(1) Secular.

(2) Secularization.

(3) Polity.

يلاحظ ويقول شيئا آخر يبدو من الطبيعي أيضًا قوله: أن هذا الشخص المخلص لدينه، ولكي يحافظ على تقواه، عليه أن يصمد أمام الميول التي أطلقت عنانها السيرورات الفكرية والاجتماعية الطويلة للعلمنة. وبوسعنا أن نستشعر قيمة كون مصطلح العلمانوية محصور في نطاق الحكم السياسي على نحو طبيعي عندما نلاحظ أن شعار «الفصل بين الكنيسة والدولة» (والذي هو، ومهما كان رأينا حوله، جزء مما نُقل إلى العديد من الناس عبر الاستخدام اليومي لمصطلح علمانوية) يعترف بالكنيسة، حتى لو كان ذلك بفصلها عن الدولة أو عن الحكم السياسي عامة. والحال، أنه لو لم نكن نرى أن المصطلح مقيد على هذا النحو لكنا مضطرين إما إلى طيه ضمن مصطلح العلمنة أو- حال أصررنا على الإبقاء على قدر من الفرق الرهيف بين هذين المصطلحين- إلى اختراع مصطلح آخر جديد كلية (مصطلح ليس له أي صلة نسب مع عائلة المصطلحات هذه: علماني، علمنة، علمانوية) للتعبير عن طموح نظام حكم ما في السعي للاستقلال النسبي عن تدينية[1] المجتمع. وفي اعتقادي، محاولة صك مصطلح جديد ستكون فعلًا تعسفيًا أشد حرجًا وتكلفًا من الإبقاء على واحد من أفراد هذه العائلة (وهو «علمانوية») للتعبير عن هذا الطموح، خاصه أن هذا الطموح، وكما أسلفتُ القول، مُضمن أصلًا في الشعارات المصاحبة لهذا المصطلح[2]. [ثمة فرق، إذن، بين مصطلحي علمانوية وعلمنة] ولكن أي فرق بين مصطلحي «علمانوية» و«علماني»؟ على خلاف المصطلح الأخير الذي يُستخدم غالبًا للإشارة على نحو بريء وعشوائي إلى كل الأشياء «الدنيوية» أي التي توجد خارج المؤسسات والاهتمامات الدينية (كل الظواهر التي توجد خارج الدير واهتماماته، أي في العالم بشكل عام، في الحياة الدنيا إن جاز التعبير)، يطمح مصطلح العلمانوية لأن يكون أكثر تركيزا: إنه لا يشير ببساطة إلى كل شيء موجود خارج هذا المجال [الديني]، وإنما هو يركز على شيء بعينه (وهو الحكم السياسي) ويسعى إلى إبقائه خارج جوانب بعينها من هذا المجال أو إلى قيادة دفته بعيدا عنها.

---

(1) Religiosity.

(2) مثل: فصل الدين عن الدولة، الفصل بين الكنيسة والدولة، الفصل بين الدين والسياسة،...إلخ. (م)

ثالثًا، العلمانوية وبوصفها موقفًا حيال الدين مقتصر على ما يتعلق بالحكم السياسي، ليست شيء حسن أو خيّر في نفسها. وإنما هي تسعى، كما يتصورها الذين يفضلونها، إلى تعزيز خيرات سياسية وأخلاقية أخرى بعينها، وهذه الخيرات يقصد منها مواجهة ما تُتصور على أنها أضرار متحققة أو محتملة. ولكن هذه السمة الثالثة ربما تكون خلافية لدرجة لا تسمح لها بأن تُعتبر سمة محدِدة، ولكن فكرتها ستغدو أكثر معقولية عندما نقارن العلمانوية بموقف ذي طابع معرفي (أكثر منه سياسي) من الدين مثل الإلحاد. فبالنسبة للملحدين صحة الإلحاد بحد ذاته كافية لتحفيز المرء للتمسك به، وصحة الإلحاد هذه ليست مؤسسة على دعوى أنه يعزز خيرات أخلاقية أو سياسية أو على دعوى أنه مدعوم بقيم سياسية أو أخلاقية أخرى لدينا. العلمانويون، وعلى النقيض من ذلك، بقدر ما يدعون «الصحة» للعلمانوية، بقدر ما يفعلون ذلك على أساس القيم الأخرى التي تدعم مثال العلمانوية أو على أساس الخيرات الأخرى التي تعززها العلمانوية. إن العلمانوية بوصفها مذهبًا سياسيًا قد نشأت بهدف إصلاح ما اعتُبر خسائر ناجمة عن أضرار تاريخية اعتُبر أنها، بمعنى ما، من جراء الدين. ومن ثمّ، عندما يُقال، على سبيل المثال، إن المهد الذي ترعرعت فيها العلمانوية هو الصراعات الدينية المبيرة وطويلة الأمد التى وقعت في أوروبا منذ عدة قرون قد خلت، فإن هذا الكلام يشي، وعلى نحو ملحوظ، بشيء من قبيل هذا الدافع المعياري الذي يتغيا الحفاظ على الخيرات وإصلاح الأضرار. ولكن إذا كان كل ذلك صحيحًا، فسيلزم عن ذلك أن يكون المرء مضطرًا للتسليم بأنه لا بد أن يكون ثمة سياقات لا يُنظر لهذه الخيرات ضمنها على أنها خيرات بالضرورة، أو أن يُنظر لها على أنها خيرات بالفعل ولكنها خيرات يمكن الحفاظ عليها عن طريق ترتيبات سياسية غير علمانوية، أو أن تكون هذه السياقات خالية من أضرار متحققة أو محتملة يمكن للعلمانوية أن تصلحها، ومن ثمّ يمكن للمرء أن يتخذ عكس هذا الموقف المعياري ويعجز عن رؤية هدف للعلمانوية ومسوغًا لها.

2- داخلية أم خارجية: مبررات العلمانوية وأسس تبنيها

بعدما تناولت السمات التي تحدد أو تميز العلمانوية سأنصرف الآن لتناول سمات تبريرها وأسس تبنيها.

في دراسة كتبتها في الأيام التي تلت مباشرة الفتوى المعلنة بحق سلمان رشدي[1] ووسمتها بـ«ما المسلم؟»[2]، حاججت عن أنه ليس للعلمانوية أية مبرر لا يتوسل بقيم ذاتية، بمعنى أنها قيم يمكن للبعض أن يستمسك بها بينما يمكن للبعض الآخر ألا يفعل. أي أنها لم تُبرَّر على أسس عقلانية محضة يمكن لأي أحد (قادر على التعقل) أن يجدها مقنعة، أيا كانت القيم الذاتية التي يستمسك بها. ولقد توسلت حينها بمفهوم «الموجبات الداخلية»[3] الذي صكه بيرنارد وليامز[4] لوصف هذه الأسس التي بُررت عليها العلمانوية[5]. والمقصود بالموجبات الداخلية تلك التي تتأسس على دوافع وقيم والتزامات مخصوصة في السيكولوجيات الأخلاقية للأفراد (أو للجماعات، إذا ما تبنى

---

(1) الحديث هنا عن فتوى الإمام الخميني الشهيرة الصادرة في 14/2/1989، والقاضية بإهدار دم الكاتب البريطاني-الهندي سلمان رشدي، بعدما نشر رواية «آيات شيطانية».

(2) Akeel Bilgrami, «What Is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity», Critical Inquiry 18, no. 4 (Summer, 1992): 821-842. See also Akeel Bilgrami, "Rushdie and the Reform of Islam," Grand Street 8, no. 4 (Spring, 1989): 170-184.

(3) Internal reasons.

حجج، علل، أسباب، مبررات داخلية (م).

(4) Bernard Williams:

فيلسوف الأخلاق البريطاني (1929-2003). (م).

(5) تحليليًا، احتاج هذا التمييز العام بين موجبات داخلية وموجبات خارجية من وليامز لكثير من العمل ولكثير من العلامات المميزة. ولكنني في هذا النص سوف اعتمد على علامة مميزة واحدة بين هذين النوعين من الموجبات. انظر:

Bernard Williams, "Internal and External Reasons", In Moral Luck (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981).

ولتحليل أوسع لهذا التمييز انظر ملحق كتابي:

Self-Knowledge and Resentment (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

المرء وجهة النظر القائلة بأنه ثمة اقتصاديات سيكولوجية-أخلاقية للجماعات). وتُقابَل الموجبات الداخلية بـ«الموجبات الخارجية»[1]، وهي تلك الموجبات التي يُفترض أن تكون لدى المرء على نحو مستقل تمامًا عن قِيَمِه والتزاماته ودوافعه، أي أنها موجبات مستقلة عن العناصر السيكولوجية التي تحفز الناس. فملخِصًا الحجج الهيومية[2] ضد أشكال العقلانية الخارجوية[3] الكانطية وما يمكن أن ينبثق عنها من كونوية،[4] ادّعى وليامز أن هذه «الموجبات الخارجية» أشياء غير موجودة. وسواء كان هذا الادعاء العام صحيحًا أم خاطئًا فإن ادعائي ذو طابع أكثر تحديدًا: ليس ثمة موجبات خارجية يمكن أن تؤسس صحة العلمانوية. لو أريد للعلمانوية، إذن، أن تتحلى بالإقناع، فسيلزم أن يكون ذلك على الأسس التي تقنع الناس عن طريق التوسل بالقيم الذاتية والمخصوصة التي تمثل جزءًا من اقتصادياتهم السيكولوجية-الأخلاقية المخصوصة[5]. مثل هذا المنظور ربما يكون بمثابة تنبيه لأولئك الذين يطمعون في أسس أكثر كونية للعلمانوية. فالحال، أن الموجبات الداخلية، وبحكم طبيعتها، لا توفر هذا الأساس للعلمانوية. فكما قلت، الموجبات الداخلية التي تحث على اعتناق استنتاج ما، يمكن أن تكون مقنعة لبعض الناس ولكنها قد لا تقنع آخرين؛ لأن هؤلاء الآخرين ربما لا تكون لديهم تلك القيم الأساسية المخصوصة التي تتوسل بها تلك الموجبات وتعتمد عليها. فوحدها الموجبات الخارجية بوسعها أن تقنع أي أحد، وذلك بما أنها لا تتطلب أكثر من قدر أدنى من المعقولية متوفر بالفعل في كل العقول البشرية (السليمة والبالغة)، وبما أنها لا تنشد أية قيم ذاتية قد تستمسك بها عقول وسيكولوجيات بعينها ولا تستمسك بها

---

(1) External reasons.

(2) نسبة لديفيد هيوم. (م).

(3) Externalist.

(4) Universalism.

الأمر الأخلاقي الكانطي، أمر عقلاني بشكل محض (ومن ثمّ خارجي)، وعلى نحو كوني. ولا ينبغي أن نغفل هنا عن النقد الصارم والمرّ الذي قدمه نيتشه لهذه الفكرة الكانطية. (م).

(5) انتقل هنا من الحديث عن «صحة» مذهب ما إلى الحديث عن الحجج المقنعة التي تدعو لاعتناقه. هذه ليست زلة مني وإنما هي أمر متعمد. وانظر للمزيد حول ذلك الهامش ص229.

أخرى. قد يبدو هذا التنبيه، بالنسبة للبعض، بلا جدوى. فليس ثمة أسس كونية أشد رسوخًا يمكن للمرء أن يبني عليها حجاجه عن العلمانوية.

ولقد حاجج تشارلز تايلور، على نحو مقنع، عن أنه في مجتمع متعدد دينيًا ينبغي أن يتأسس تبني العلمانوية على ما سماه رولز بـ«الإجماع التقاطعي[1]»[2]. والإجماع التقاطعي هو، وفقًا لفهم رولز لهذا المصطلح، إجماع حول سياسات ما، يتوصل إليه أناس التزاماتهم السياسية والأخلاقية والدينية مختلفة جدًا، يوافقون عليها انطلاقًا من داخل منظوراتهم المختلفة، أي انطلاقًا من أسس من المحتمل أن تكون مختلفة جدًا عن بعضها البعض. ويُقابل هذا الضرب من الإجماع بالفكرة القائلة بأن الناس عندما

---

(1) Overlapping consensus.

مفهوم أساسي لدى جون رولز، اعتمد عليه (ضمن مفاهيم أخرى كالوضع الأصلي وحجاب الجهل والمجتمع حسن التنظيم) في بناء نظريته السياسية الليبرالية حول العدالة. طرح رولز هذا المفهوم جوابًا عن السؤال التالي: كيف يمكن لفكرة المجتمع حسن التنظيم (حيث مجتمع عادل يتمتع فيه جميع المواطنين بالحرية والمساواة يتمتع بالاستمرارية والثبات) أن تتحقق على أرض الواقع إذا ما أخذنا في الاعتبار الطبيعة التعددية للمجتمع الحديث، حيث لا يتبنى الأفراد مذاهب دينية أو فلسفية أو أخلاقية مختلفة فقط وإنما متعارضة أيضًا؟ ويتمحور جواب رولز حول الآتي: 1) ينبغي أن يؤسس تصور سياسي بشكل محض للعدالة في منأى عن أية متافيزيقا (وهو ما يسميه رولز بالعدالة باعتبارها إنصافًا)، أي تصور قائم بذاته، مستقل تمامًا عن أي من المذاهب الشاملة العقلانية (الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية) الموجودة في المجتمع التعددي؛ 2) حول هذا التصور السياسي للعدالة ينبغي أن تتقاطع وتتلاقى هذه المذاهب الشاملة العقلانية، محققة حوله ضرب من الإجماع: إجماع تقاطعي؛ 3) لا يقتضي هذا الإجماع من المواطنين أن يتخلوا عن مذاهبهم الشاملة وإنما سيجدون فيها (ولكونها عقلانية) ما يسوغ لهم تبني هذا التصور؛ 4) هذا الإجماع يختلف تمامًا عن فكرة التوافق السياسي أو المساومة السياسية المحكومة بالمصلحة، فالعدالة باعتبارها إنصافًا موقف أخلاقي متجاوز للمصلحة السياسية.

ولقد تعرضت فكرة رولز هذه (وباقي نظريته الليبرالية عن العدالة) للكثير من النقد طبعًا. ومن أهم هذه الانتقادات (ضمن اعتبارها طوباوية أو أنها مجرد مذهب شامل آخر) كون رولز لم يقدم أي مثال ملموس على هذا الإجماع (وهو ما حاول تايلور القيام به فيما يتعلق بفكرة حقوق الإنسان). وأن فكرة رولز تقتضي مسبقًا وجود مذاهب ليبرالية حصرًا في مجتمع غربي حديث وديمقراطي حصرًا. (م).

(2) See Charles Taylor, "Modes of Secularism", In Rajeev Bhargava (editor), *Secularism and Its Critics* (New York, NY: Oxford University Press, 1998).

وفكرة الإجماع التقاطعي مفصلة بعناية في:

John Rawls, *Political Liberalism* (New York, NY: Columbia University Press, 1993).

يتلاقون مجمعين على سياسة ما فإنهم يفعلون ذلك انطلاقًا من نفس السبب.

ولكن ما هي العلاقة بين فكرة أن العلمانوية ينبغي أن تُبنى على أساس الإجماع التقاطعي والفكرة المذكورة في الفقرة السابقة القائلة بأن الموجبات الداخلية هي المبررات العقلية الوحيدة المتاحة لتبرير العلمانوية؟ إنها علاقة قرب شديد؛ فالفكرة الثانية [الموجبات الداخلية] هي التي تُنتج الأولى [الإجماع التقاطعي] وتؤسسها. وهي تفصيلا كالآتي: إن الموجبات الداخلية، وبخلاف الخارجية، يمكن أن تختلف من شخص لآخر ومن جماعة لأخرى. وهو ما قد يُعطي الانطباع بأنه لا يمكن ببساطة أن يكون ثمة إجماع لو اعتمدنا على الموجبات الداخلية حصرًا. ولكن هذه نتيجة كاذبة. أو على أية حال، تكون هذه نتيجة صادقة فقط إذ ما افترضنا أن الاجماع لكي ينعقد حول شيء ما (سياسات ما أو موقف سياسي، كالعلمانوية) يتطلب ذلك موافقة الجميع عليه انطلاقًا من نفس الأسس ولنفس السبب. أي، وبعبارة أخرى، يتطلب ذلك موافقة الجميع عليه بناءً على موجب أو موجبات خارجية. ولكن افتراض كهذا بمثابة استبداد نظري. فمن دون هذا الافتراض بوسع المرء أن يقول الآتي: إذا انعقد إجماع حول سياسة ما ليس على أساس موجبات خارجية وإنما على أساس موجبات داخلية، فمن المفترض أن يكون قد انعقد فقط؛ لأن أشخاص مختلفين أو جماعات مختلفة قد وافقوا على هذه السياسة كلٌ منطلقًا من أسسه الخاصة والمختلفة عن أسس الآخرين. وهذه بالتحديد هي فكرة الاجماع التقاطعي. فلو كان ثمة موجبات خارجية لسياسة ما، فسيكون من اليسير تحقيق إجماع حولها، إجماع من النوع المتين وسيكون المرء في غنى عن عقد الآمال على تحقيق مجرد إجماع «تقاطعي» حولها.

ربما يكون ذلك واضحًا. ولكن بالرغم من ذلك، ولأسباب مرتبطة بكتابات رولز الأكاديمية، ينتابني قلق حيال استخدام فكرة الإجماع التقاطعي؛ لأنها في كتابات رولز هي دوما فكرة مُضمّنة في إطار فكرته المحتفى به عن «الوضع الأصلي»[1]، أي فكرة

---

(1) Original position.

طور رولز هذا المفهوم انطلاقًا من نظريات العقد الاجتماعي. وهو وضع مفترض يراه أساسيًا لتحقيق الإجماع =

كون الناس يتعاقدون على سياسات يعيشون بها، من دون علم كل منهم بالموضع الذي يشغله في المجتمع. فأنا مشوش تمامًا من عدم اعتبار فكرة الوضع الأصلي محض لغو في ظل وجود فكرة الإجماع التقاطعي. فإذا كان المرء لا يعلم موضعه في المجتمع فمن المفترض ألا يعلم أيضًا قِيَمَه الخاصة به. ومن ثمّ، لن يكون لفكرة الموجبات الداخلية [المبنية على القيم الخاصة] أي دور تلعبه في الوضع الأصلي. فلو كان اجماع الناس، إذن، ينعقد تقاطعيًا على أساس موجبات داخلية متشعبة تدفع المتعاقدين للموافقة على سياسة ما، فإن الوضع الأصلي يغدو غير ذي صلة بالكلية، وبلا أهمية تُذكر لهذا السيناريو التعاقدي. بالطبع، لو قام المرء بفصل فكرة الإجماع التقاطعي تماما عن جهاز رولز المفهومي التي شُكلت ضمنه على الدوام (حتى في آخر أعماله المنشورة، قانون الشعوب)[1]، فسيكون من الصحيح تمامًا أن نقول، مع تايلور، بأن العلمانوية ينبغي أن تُتبنى في مجتمع تعددي على أساس إجماع تقاطعي. ولكان العبء الوحيد الذي لا بد للمرء من أن يكلف المتعاقدين به هو القدرة على التعقل الداخلي[2]، أي الاقتصاديات السيكولوجية والقيم الأساسية التي تُنتج الموجبات الداخلية [وليس عبء الوضع الأصلي]. ولكن هذه الصورة للمذهب التعاقدي لا يمكن أن نتعرف فيها على رولز. بل واقع الأمر، أنه ليشق على المرء ألا يقول إنه لم يعد يُنّظِر ضمن التقليد التعاقدي برمته، ذلك التقليد الذي توضع فيه قيود صارمة من قبيل «الوضع الأصلي» و«الحالة الطبيعية» كنقاط انطلاق منهجية لإبرام العقد الاجتماعي. وبالتخلص من هذه القيود لا يتبقى للمرء إلا مجرد حس مشترك، لن تكون تسميته «عقدًا اجتماعيًا» سوى حذلقة وتفخيم في الكلام. ما نحتاجه الآن هو فقط قول الآتي: بافتراض أنه ليس

= التقاطعي حول التصور السياسي للعدالة، أي العدالة بوصفها إنصافًا. وهو الوضع الذي يكون فيه المواطنين تحت «حجاب الجهل» حيث لا يعلمون بالضبط وضعهم في المجتمع، فهو وضع لا ينتمي فيه الفرد إلى طبقة معينة ولا إلى حزب معين ولا إلى أيديولوجيا معينة. ويرى رولز أن في هذا الوضع يمكن للمواطنين أن تتقاطع وتتوافق آراؤهم حول مبدأي العدالة اللذين نص عليهما. (م).

(1) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(2) Internal reasoning

ثمة إلا قدرتنا على التعقل الداخلي، أي قدرتنا على توسل بعض القيم الأساسية التي نستمسك بها (مهما كانت مختلفة لدى كل الأفراد المختلفين أو الجماعات المختلفة في المجتمع)، فسيكون بوسعنا أن نبرر على أساسها قيمًا أخرى أو سياسات أخرى -كالعلمانوية على سبيل المثال- ومن ثمّ، يمكن تبنيها من قبل نظام حكم ما. لو كانت عملية التبني تتم فعلًا، في مجتمع متعدد دينيا، وفقًا لهذا المسار: الإجماع الذي يتوسل بتبرير داخلي، فسيجوز لنا حينها أن نقول، مع تايلور، بأنها تتم وفقًا لإجماع تقاطعي، ولكنه إجماع منبت الصلة عن إطار رولز النظري.

3- قيمة نظرية محدودة: تايلور وإعادة تعريف العلمانوية

تناولتُ في القسمين السابقين مسألة تعريف العلمانوية ومسألة تبريرها وأسس تبنيها على التوالي. وأعتقد أن من المهم أن يحتفظ المرء بهاتين المسألتين منفصلتين في الخلفية العامة التي تلزمه لتكوين فكرة واضحة، بقدر أو بآخر، عن الشيء الذي نريد أن نبرره ونتبناه قبل تبريره وتبنيه بالفعل.

في بحث جديد له ماتع جدًا حاجج تشارلز تايلور بأننا في حاجة إلى إعادة تعريف «العلمانوية»[1]. وهو بحث مركب وتكمن خلفه دوافع أخلاقية وسياسية مشرفة للغاية. ولكني أعتقد أنه افتقر، في المقابل، لدوافع تنظيرية قوية.

يبدأ البحث بالقول بأنه ثمة جانبين للعلمانوية -الأول هو فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة، والثاني هو بقاء الدولة على مسافة متساوية من مختلف الأديان الموجودة داخل مجتمع تعددي. ثم يؤمل البحث في أن يصحح التوكيد المفرط على الجانب الأول عن طريق التوكيد على أهمية الجانب الثاني، ومحاولة تعديله أيضًا.

في المجتمعات الحديثة، نحن نبتغي خيرات شتى، والخيرات الثلاث (ترديدًا لثلاثي الخيرات المعبر عنه في الشعار المألوف[حرية-إخاء-مساواة]) ذات الصلة بالطموح العلماني هي حرية العبادة والمساواة بين مختلف المعتقدات وأخيرًا، إعطاء كل معتقد ما هو أكثر من المساواة: أن يكون له صوت في تحديد شكل المجتمع، وهكذا، ينبغي أن تكون ثمة علاقات أخوية تجري ضمنها مفاوضات تكون كل الأصوات فيها مسموعة بنفس القدر. بالإضافة إلى ذلك، لما كان توكيد الجانب الأول على الفصل بين الكنيسة والدولة مُركزًا بشكل مفرط على الدين، فإن توكيد الجانب الثاني على التعددية الدينية ينبغي أن يُعدّل ويوسّع بحيث يتضمن واقع كون تنوعيّة

---

(1) Charles Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism," in Jonathan VanAntwerpen and Eduardo Mendieta (editors), *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York, NY: Columbia University Press, 2011).

[وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية وصدر عن دار تنوير، في 2013].

المجتمعات التعددية في حقبة الحداثة المتأخرة التي نحياها لا تقتصر على وجود تنويعة من المتدينين فقط وإنما من غير المتدينين أيضًا. غير المتدينين هؤلاء ينبغي لمنظوراتهم هي الأخرى أن تدرج في هذه المفاوضات. كل هذا مدرج، إذن، في فكرة ونموذج علمانوية مُعاد تعريفها.

ولنلخص، إذن، دوافع تايلور الصريحة وراء ابتغاء هذا التعريف الرحب للعلمانوية: هناك أولًا، أهمية أن تحافظ الدولة على الحيادية وأن تضع نفسها على مسافة متساوية من جميع الأديان. وهناك ثانيًا، أهمية وجود مجتمع يسمح لجميع الأصوات الدينية بالمشاركة الديمقراطية في تشكيل سياساته. وهناك ثالثًا، الحاجة إلى صرف تركيز المرء عن الأديان فقط إلى الاعتراف بالأشكال الأوسع للتنوعية الثقافية، الاعتراف بتنويعة من المواقف الفكرية، ومن ضمنها المواقف غير الدينية، واحترامها. كل هذه دوافع جديرة بالتقدير، طبعًا، وكل مجتمع يسعى وراءها سيكون أفضل حالًا بشكل ملحوظ من مجتمع لا يفعل ذلك. ولكن السؤال هو: أي أثر لذلك على كيفية تنظيرنا لمعنى أو تعريف العلمانوية؟ لا يمكن إنكار أن لذلك أثرًا على العلمانوية، ولكن لا يتضح لي أن هذا الأثر على النحو الذي يطرحه تايلور بالضبط.

أحد هذه الأشياء التي وجدها تايلور مشوهة حول العلمانوية ولكنها محددة بوضوح في تلك الكتابات غير المنقحة جيدًا التي يهاجمها بعنف هو التركيز المبالغ فيه على «الترتيبات المؤسسية». فشعارات مثل «الفصل بين الكنيسة والدولة» قد غدت شعارات مكرورة، وكلما تكررت كلما أشارت إلى ترتيبات مؤسسية ثابتة. وبمجرد ما يحدث ذلك لا يكون من العسير تغيير المؤسسات فقط، وإنما يكون من العسير إعادة مفهمة[1] العلمانوية أيضًا. من الأفضل، إذن، إذا ما أردنا الإبقاء على كل من المرونة المؤسسية والتنظيرية أن نسمح للمُثل محل النقاش (الحرية والمساواة والتآخي المذكورة أعلاه) بأن تحدد هي ما نحتاجه عوضًا عن أن تفعل ذلك هذه الشعارات، التي تشير إلى الترتيبات المؤسسية ولكنها توقف أو تستبق النقاشات حول تنظير العلمانوية.

---

(1) Reconceptualization.

وتماشيًا مع هذه الفكرة، أشاد تايلور برولز عندما ابتدأ بمُثل معينة مثل «حقوق الإنسان، المساواة، حكم القانون، الديمقراطية» عوضًا عن الابتداء بالمبادئ الدينية أو ضد-الدينية، وبعد هذه الإشادة تابع تايلور مناقشًا لمسألة توافق العلمانوية مع هذه المُثل[1].

هذا صحيح تمامًا، على ما أعتقد، وكذلك هي الحدوس الأخلاقية والسياسية التي حثت تايلور على السعي لإعادة تعريف «العلمانوية»: الرغبة في قدر أكبر من المرونة، الرغبة في عدم ربط «العلمانوية» بمعنى مضادة الديني أو غير الديني المثير للجدل، الرغبة في ترسيخ العلمانوية على أساس الاجماع التقاطعي للموجبات الداخلية. ولكن السؤال هو: هل من الحكمة أو من الضروري أن نتوسل بهذه الحدوس والدوافع من أجل إعادة تعريف العلمانوية؟

(1) انظر صفحة 37 من المرجع السابق.

4-جوهر العلمانوية: الحياد أم الترتيب المعجمي؟

سأنصرف الآن، لبسط طريقة لتمييز (أقول تمييز وليس تعريف؛ لأن مصطلح «تعريف» قد يكون مصطلحا مقيّدًا على نحو مفرط فيما يتعلق بما أنشغل به أنا وتايلور هنا، ولكني لن أتورع أحيانًا عن الحديث عن «التعريف» بما أنها الكلمة التي يستخدمها تايلور نفسه) العلمانوية، والتي هي، أو التى قد تكون، حتى أكون أكثر احترازًا، متعارضة مع طريقة تايلور (أضفت هذا الاحتراز؛ لأنه وبالرغم مما يبدو لي راهنا، قد يتبين فيما بعد أننا لسنا على هذه الدرجة الكبيرة من الاختلاف، وكل ما هنالك أن كل منا يؤكد على شيء مختلف).

أسلفت القول بأنه من الجيد، وكما اقترح تايلور، بأن نبتدئ بمُثل معينة لا تأتي على ذكر الدين ولا معاداته، ثم نتابع بالحديث عن الترتيبات السياسية والمؤسسية متضمنة لدور الدولة وموقفها من الدين. دعونا نبدأ، إذن، من داخل الإطار الليبرالي، فقط لأنه الأكثر مألوفية لنا في تقليدنا الفلسفي ونظريتنا السياسية، دعونا نبدأ ببعض المُثل الأساسية والحقوق الأساسية والالتزامات الدستورية التي تصون هذه المُثل والحقوق، تمامًا كما يقترح علينا كل من رولز وتايلور. وبابتدائنا بها باعتبارها معطياتٍ أساسيةً، ولكن مؤقتة، نكون قد تبنينا تحليل تايلور إلى حد معين فحسب؛ إذ سنضيف بعده شيئا لم يؤكد عليه من قِبله، بل شيء ربما، حتى، يود هو ألا يؤكد عليه في إعادة تعريفه للعلمانوية.

سأطرح الآن التحكم أو الشرط غير التعسفي التالي بوصفه تمييزًا للعلمانوية يتضمن السمات الثلاث التي أتيت على ذكرها في مستهل هذا النص [وسنرمز فيما يلي لهذا الشرط بـ(ع) - من علمانوية]:

> (ع): لو كنا نعيش في مجتمع متعدد دينيًا، ستتطلب العلمانوية أن تحظى جميع الأديان بحق حرية الممارسة وأن تُعامل جميعها على قدم المساواة باستثناء الحالة التالية: أن تكون ممارسات دين

ما غير منسجمة مع المُثل التي يسعى نظام الحكم إلى تحقيقها (مُثل، غالبًا، وليس دائمًا، ما تكون مصونة عبر الحقوق الأساسية المنصوص عليها والالتزامات الدستورية الأخرى)، ففي هذه الحالة ثمة ترتيبًا معجميًا توضع بموجبه المُثل السياسية دومًا في المقدمة [تمامًا كما تأتي الكلمات التي تبدأ بحرف الألف قبل التي تبدأ بحرف الباء في المعجم].

والحال، أن هذا التميز المقتضب والأساسي بحاجة إلى تعليق مسهب. فيما يلي سأقدم تعليقات متنوعة في نقاط غير مرتبة على نحو بعينه، لتساعدنا في موضعة (ع) وبيان كيف أنه ليس شرطًا تعسفيًا، وبيان أين يفارق بالضبط إعادة تعريف تايلور فيما يتعلق بالتوكيد والمضمون والأهمية.

(أ)

بداية، ينص (ع) صراحة على ما يعتقد تايلور أنه شيء قمين بالتوكيد: المسافة المحايدة والمتساوية بين مختلف الأديان في مجتمع متعدد دينيًا. ولكن «الوصف» الذي يُفتتح به (ع) «لو كنا نعيش في مجتمع متعدد دينيًا...» يحيل إلى أن العلمانوية مذهب يمكن أن يكون ذا أهمية حتى في المجتمعات التي ليس فيها تعددية دينية. فإذا كان هناك مجتمعًا أحادي الدين فإن ذلك لا يعني أن العلمانوية قد غدت غير ذي صلة. ففي مجتمع كهذا تبقى فكرة الترتيب المعجمي التي تميز العلمانوية في (ع) سارية المفعول. فإذا كان ثمة مُثل ينطلق منها المرء لتأسيس مضمون العلمانوية، ويتمنى المرء أن يحمي هذه المُثل، وحصل أن كان الدين الوحيد في هذا المجتمع على شقاق مع هذه المثل فإن فكرة الترتيب المعجمي ستجد لها دورًا تلعبه. ومن ثمّ، فإن للعلمانوية صلة ومعنى أوسع من ذلك الذي -كما في إعادة تعريف تايلور- يربطها بفكرة الحياد والإنصاف تجاه وجهات النظر الدينية وغير الدينية في مجتمع تعددي. ولنقول على نحو أكثر عمومية، بالرغم من أن تايلور قد أشاد برولز لتبنيه نقطة الانطلاق هذه والتي تُعد المُثل المعتمدة فيها هي أساسًا مُثل نظام حكم ليبرالي في مجتمع ذي

انهمامات ومصالح اجتماعية متنوعة، إلا أنه ثمة مجتمعات أخرى أقل تعددية ومن ثمّ نقطة الانطلاق قد تعتمد مُثُلًا أخرى. ولكن هذه الفكرة قد تكون ذات أهمية لا تنفك تتناقص في المجتمعات الحديثة التي تتسم بتعددية متزايدة على نحو لا يمكن إنكاره، وخاصة عندما نأخذ في الاعتبار أن الأديان نفسها قد غدت متشظية بدرجة كبيرة من داخلها على مستوى العقيدة كما على مستوى الممارسة؛ ولكني أعتقد أنها فكرة تستحق أن نبقي عليها لتلك المجتمعات التي لم تطلها يد الحداثة على نحو شامل بعد، والتي ليس في أصولها ولا محليتها ما يمكن لنقطة انطلاق تعددية للعلمانوية أن تخاطبه على نحو ضروري ومُلّح. ولكن العلمانوية يمكن لها أن تظل تخاطب انهماماتها المتعلقة بالدين ولكن من دون فعل ذلك عبر أهداف التعدداوية[1]، وإنما عبر أهداف أخرى تعالج مشاكل أخرى تجدها هذه المجتمعات أكثر مركزية.

(ب)

نقطة الاختلاف الأكثر أهمية بين (ع) وهذا الضرب من إعادة التعريف الذي يتغياه تايلور هي الآتي: عندما يميز (ع) العلمانوية فإنه يتفق مع حثه على استيعاب الدين وعدم الارتهاب منه، وكذلك مع فكرته عن إبقاء الدولة نفسها على مسافة محايدة ومتساوية من جميع الأديان، ولكن (ع) يؤكد بعد ذلك على شيء آخر: الترتيب المعجمي. والفكرة من وراء هذا التوكيد الذي هو عنصر أساسي في تمييز العلمانوية هي أن (ع) هو موقف يمكن أن يكون تخاصميًا مع الشرائع والممارسات الدينية، وهو ما يحدث فقط عندما يكون ذلك ضروريًا من وجه نظر المُثل التي ينطلق منها المرء، أي عندما تكون هذه الشرائع والممارسات ضد الشيء الذي يعتقد تايلور نفسه أنه من الواجب علينا أن نبتدئ به: المُثل والأهداف (المصاغة من دون الإحالة على عناصر دينية أو ضد- دينية) التي يتبناها مجتمع ما.

والحال، أن واقع كون نقطة انطلاق المرء مرتكزة على مُثل معينة قد ساعد

---

(1) Pluralism.

(ع) على تفادي التهمة التي يرمي بها تايلور بعض التنظيرات المعاصرة للعلمانوية، وبالتحديد تلك التي تنطلق من ترتيبات مؤسسية معينة ومن شعارات مثل «الفصل بين الكنيسة والدولة». فعوض عن ذلك، وبطريقة رولزية يرتضيها تايلور، ينطلق (ع) من مُثل وأهداف يرغب المجتمع في تبنيها، ثم يضيف فكرة الترتيب المعجمي التي تشير إلى أن المؤسسات ينبغي أن تُشكل وتوزع بطريقة تضمن إنجاز الأولويات وفقًا لترتيب معجمي بعينه. ويقينًا يؤكد (ع) على أولوية مُثل وأهداف معينة على حساب الدين أكثر مما يفعل تايلور. إن الدين وممارساته يحتلان المرتبة الثانية دومًا إذا ما كان ثمة صدام بينهما وبين هذه المُثل والأهداف. ولكن ما يهم تايلور أن هذه المُثل والأهداف هي نقطة الانطلاق وليس أية ترتيبات مؤسسية.

(ج)

لقد أسلفت القول بأن السمة المحددة الأساسية الأولى للعلمانوية هي أنها موقف ما يُتخذ حيال الدين. فأي موقف بالضبط هي (ع)؟ لقد أوضحت الفقرة السابقة أن العلمانوية، وبوصفها موقفًا، أشد مخاصمة للدين مما يرغب لها تايلور أن تكون، ولكنها ليست مهجوسة أبدًا بمطاردته واستهدافه. إنها لا تبتغي اجتثاث جذوره وفروعه من الحياة العمومية من كل جوانبها الاجتماعية والثقافية والفكرية، على نحو ما نجده مطروحًا غالبًا في الكتابات المتأخرة للملحدين العقائديين في أيامنا هذه. وذلك بما أن (ع) مستمسك بالسمة الثانية للعلمانوية المذكورة في مستهل هذا البحث: إن العلمانوية هي بالتحديد موقف سياسي فقط، موقف يتعلق بالدين فقط عندما يؤثر على نظام الحكم. إنها ليست مكروبة ولا منهمّة بوجود التدين في المجتمع ككل ولا بتدين المواطنين ومعتقداتهم الفردية كما هو حال أغلب البواعث الأيديولوجية نحو العلمانية[1] في الحقبة الحديثة. فمبدأ الترتيب المعجمي يقضي فقط بالآتي: عندما ينشأ تضارب بين أهداف معينة (قد وضعت على نحو مستقل عن الدين) يسعى نظام حكم إلى تحقيقها وممارسات دين ما

(1) Secularity.

بمعنى العيش في مجتمع خلو من الدين، مجتمع تضمحل فيه الممارسات والمعتقدات الدينية. (م).

فإن الأولوية تكون لهذه الأهداف بينما تحل هذه الممارسات تاليًا.

وبعيدًا عن كون العلمانوية مقيدة بالشؤون السياسية، فإن هذه المقدمة الشرطية: «عندما ينشأ تضارب...» توضح أنه وحتى داخل هذا المجال المقيد ليس ثمة ضرر من وجودها جنبًا إلى جنب مع الدين طالما أنه لا يتصادم مع مُثل والتزامات أساسية معينة لنظام الحكم.

ولكن ما هي نوعية الأشياء التي يمكن أن تكون بمثابة أمثلة واضحة على المجال السياسي وعلى الأولوية المقترحة ضمنه وفقًا لفكرة الترتيب المعجمي؟ الواقع أنها أمثلة ليست غريبة علينا، كما يتضح من التالي.

هب أن ثمة مجتمعًا تكون فيه حرية التعبير عن الرأي مثالًا أساسيًا لنظام الحكم. ولنفترض أن هذه هي نقطة انطلاقنا اتباعًا للطريقة التي يحثنا تايلور عليها. ولنفترض أيضا أن ثمة أديانًا وممارسات دينية في هذا المجتمع، المسيحية والإسلام، على سبيل المثال، ولكن ليس البوذية، وهما دينان معروفان بالرقابة الصارمة على مسائل التجديف. وينص (ع) على أن العلمانوية تتطلب أن تكون الدولة محايدة تجاه الأديان بشكل عام، إلا في تلك الحالة التي يدخل فيها الترتيب المعجمي حيز التطبيق. وهو الحاصل في المثال الذي بين أيدينا. ففي هذه الحالة يتطلب الترتيب المعجمي من المرء أن يعطل حياديته مؤثرًا للبوذية على المسيحية والإسلام، بما أن الدولة يلزمها أن تضع مسألة التجديف في المقام الثاني بينما تضع مسألة حرية التعبير عن الرأي في المقام الأول، في سياقات، مثل، نشر روايات كـالإغواء الأخير للمسيح [نيكوس كزانتزاكس] والآيات الشيطانية [سلمان رشدي] في مجتمع كبريطانيا يتحدد نظام الحكم فيه على أسس ليبرالية. (من اللافت للانتباه ملاحظة كيف أن بريطانيا تتخذ موقفًا غير محايد بمعنى مختلف عما ذكره المرء، موقف يأتي على حساب الإسلام ولكن ليس على حساب المسيحية، كما يتضح من خلال حملات ماري وايتهوس[1]. والسؤال هنا: هل يشير

(1) ناشطة اجتماعية محافظة بريطانية (1910-2001) شنت حملات نقدية على وسائل الإعلام البريطانية خاصة الـ BBC لكونها تبث مواد صادمة للأخلاق والأعراف الاجتماعية. (م).

ذلك إلى أن الدين المؤسس [الرسمي، المسيحية هنا] له أكثر من مجرد قيمة شكلية أو رمزية في بريطانيا). سأناقش مسألة حرية الرأي مرة أخرى مع مثال آخر هو المساواة الجنوسية(1) [أو الجندرية؛ المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة] فيما بعد. ولكن يكفيني الآن تقديم ذلك بوصفه مثالًا أكثر من واضح على حالة يبدو فيها (ع) مفارق لفهم تايلور للعلمانوية، بتوكيده على مثال «الترتيب المعجمي» للعلمانوية على حساب مثال «المسافة المتساوية والمحايدة» الذي يفضله تايلور.

أعتقد أنه في مجتمعات الحداثة المتأخرة التي تستمسك بهذا الضرب من المُثل الليبرالية، سيُعد اعتبار نظام سياسي ما علمانيًا على نحو مثالي في أية حالة يذعن فيها لحظر رواية ما على أساس كونها رواية تجديفية وفقًا للشرائع أو الأعراف الدينية خسارة نظرية أكثر منه مكسب. فالمرء بوسعه -حتى في مجتمعات الحداثة المتأخرة الليبرالية- أن يجد أسبابًا أخلاقية وسياسية جيدة لحظر هذه الرواية. هذه ليست هي المسألة النظرية التي تعنيني هنا. ولكن ما يعنيني مُساءلته نظريًا هو التالي: هل يسعنا وصف هذا الحظر على أنه ينتمي فعلًا للمثال العلماني؟ ربما من المرجح أن يحدث أحيانًا أن تتطلب السياسات الجيدة أو الأخلاق منا أن ننحي السياسة العلمانوية جانبًا. ولكن مهلًا، فالسياسات العلمانوية هي التي سننحيها جانبًا. وأن تنكر إعادة تعريف ما للعلمانوية هذا الأمر سيكون ذلك بمثابة نتيجة نظرية حقيقة بالمساءلة لهذا التعريف. والحال، أن التوكيد على مثال المسافة المحايدة والمتساوية على حساب التوكيد على مثال الترتيب المعجمي في تمييز للعلمانوية سيؤدي على الأرجح إلى نتيجة نظرية حقيقة بالمساءلة في حالة كالتي بين أيدينا. إن مجتمعًا يحظر نظام حكمه روايتي كزانتزاكس ورشدي على أساس كونهما تجديفيتين وفقًا لدينين مختلفين قد تمت معاملتهما بحياد في هذا الحظر المزدوج؛ هو مجتمع يتوافق مع مثال الدولة المحايدة التي تقف على مسافة واحدة من

(1) Gender equality:

المساواة الجنوسية أو المساواة الجندرية. نترجم gender بجنوسة. الرجل والمرأة منظورًا إليهما كذوات اجتماعية فاعلة (م).

جميع الأديان للعلمانوية، ولكنه لا يتوافق مع مثال العلمانوية الذي تطرحه (ع)[1].

وحقًا، لا يمكن المحاجة بالنيابة عن تايلور هنا بأن مثل هذا الحظر المزدوج والمتماثل لا يوفي مثال الدولة المحايدة للعلمانوية بالإشارة إلى أن الدولة لم تكن بفعلها ذلك محايدة تجاه من يلزمها أن تكون محايدة تجاههم أيضًا: غير المتدينين. فما تجده هذه الأديان تجديفيًا ليس مجرد التعبير عن وجه النظر التي توصف على نحو بريء بأنها «غير- دينية» وإنما هو التعبير عن وجهات النظر التي تهدم أعز وأعمق ما لديها وتسخر منه وتحقره وتزدريه كما فعل رشدي أو كزانتزاكس (أو بونويل [لويس بونويل المخرج السينمائي المرموق] أو أرابال [فيرناردو أرابال الكاتب المسرحي والمخرج السينمائي الأسباني] أو غيرهما). وبالتالي، فإن الدولة التي تقرر أن تُبقي كل هذه الأشياء (على نحو متساوٍ لكل من -بل لجميع في واقع الأمر- الأديان المهانة) غير متداولة في المكتبات ودور السينما لن تفشل في أن تكون محايدة ومنصفه تجاه أولئك الذين يوصفون بأنهم «غير-دينيين». ولكنها قد تفشل في أن تكون منصفة تجاه «المجدفين» لا تجاه صنف من الناس وجوده طبيعي واعتيادي في أي مجتمع تعددي. ومن ثمّ، ما أفترضه هو أن الحماية الوحيدة التي يمكن للمجدفين أن ينتظروا نوالها يمكن أن تأتي فقط من العلمانويون المؤمنون بـ(ع) وليس من أولئك الذين يطمحون في أن يكونوا محايدين وعلى مسافة واحدة من المتدينين وغير المتدينين. والحال، أن كلمات العبارة السابقة هي أكثر ميوعة من أن تسمح لنا بوصف مثال الدولة المحايدة للعلمانوية بأنه مثال ضد-علماني[2]. من الواضح أن ما يؤثر في تايلور هي تلك التعدداوية الأصيلة الموجودة في

---

(1) فحظر الروايتين هو سلوك علماني وفقًا لإعادة تعريف تايلور؛ لأن الدولة قد عاملت فيه المسيحية والإسلام على قدم المساواة وهي المعاملة التي يجعل منها تايلور جوهر العلمانوية. ولكنه لا يعد كذلك وفقًا للشرط الذي يقترحه بلجرامي، الذي يجعل من فكرة الترتيب المعجمي جوهر العلمانوية، والحظر لم ينطلق في هذه الحالة من هذه الفكرة، وإنما انطلق من معاملة كلتا الديانتين بالمثل. (م).

(2) غالبًا ما توصف الهند بأنها دولة علمانية تتطابق مع نموذج الدولة المحايدة التي تقف على مسافة واحدة من مختلف أديان الهند (أعتقد أن تصور العلمانوية هذا والذي غدا مركزيًا في السياق الهندي الراهن هو تصور مغلوط. وبما أن هذا البحث ليس عن العلمانوية الهندية فلا يسعني =

بعض المجتمعات المعاصرة والتي لا تعترف بالهندوس والمسلمين والمسيحيين فقط وإنما بغير المتدينين أيضًا. إن تايلور معني باحترام هذا التطور في تعدداوية زمننا هذا. وما أقوله هو أنه يجب علينا يقينا أن نوافقه على أن ما يقترحه هو سبيل قويم لتعديل نموذج «الدولة المحايدة التي تضع نفسها على نفس المسافة» الذي يفضله، ولكني أضيف أنه، وبالرغم من ذلك، عندما نتحدث عن التعدداوية وعن الجماعات التي يمكن أن توجد في مجتمعاتنا المعاصرة، فإن «المجدفين» لا يمكن اعتبارهم جماعة طبيعية واعتيادية ضمن باقي الجماعات. وعليه فإن دافع تايلور التعدداوي لإضافة الرؤى غير الدينية لخليط الرؤى التي ينبغي على الدولة أن تكون محايدة تجاهها ليس كافيًا لإقامة الحجة اعتمادًا على نموذج الدولة المحايدة للعلمانوية على أن مثل هذه الرقابة [التي تحظر التجديف] هي سلوك ضد-علماني.

لو كان تايلور مستعدًّا للذهاب إلى ما هو أبعد من هذه الجماعات الاعتيادية الواسعة إلى شيء متعدد على نحو غير نهائي في مجتمع ما، شيء يمكن أن يعد كجماعة (وما المجدفون الذين خصصناهم بالذكر إلا مجرد مثال) يمكنها أن تدّعي بأنه ثمة هفوات في حيادية الدولة، بناءً على بعض ممارساتها الفعلية، فسيكون من المشكوك فيه جدًا أن يكون هناك أي شيء يمكن لنظام حكم ما أن يجنيه من نموذج الدولة المحايدة للعلمانوية [طالما أن أي كان يمكن أن يدعى أنه نظام غير محايد]. وهو ما يعني القول بأن أية سياسة لا يمكن لها، إلا بشق الأنفس، أن تُعتمد بوصفها سياسة علمانية، عندما يكون في المجتمع عدد غير محدود من الجماعات المتصارعة والتي ينبغي لرؤاها جميعا أن تُمحض نفس القدر من الاحترام. ففي واقع الأمر، لو لم

= تفصيل القول في ذلك هنا. وإن كان بعض مما سأقوله في نهاية هذا البحث حول مسألة شهيرة متعلقة بالعلمانوية في الهند يوضح لما هو تصور مغلوط). فكرتي المذكورة أعلاه حول نموذج الدولة المحايدة للعلمانوية ذلك الذي يسمح بالحظر المتماثل للكتب التي تجدف بأديان مختلفة في المجتمع تطبق، بوضوح، على تصور العلمانوية الهندية الذي أراه مغلوطًا. ولكن وبخلاف فكرة العلمانوية الهندية هذه يرغب تايلور في أن يضيف إلى خليط وجهات النظر الذي ينبغي للدولة العلمانية أن تكون محايدة تجاهه، وجهات النظر غير الدينية أيضًا.

يكن ثمة تحديد مسبق لهذه العناصر التي يلزم أن تكون الدولة محايدة تجاهها، لكان نموذج الدولة المحايدة هذا لا يرقى إلى أي شيء يمكن تحديده على نحو ذي بال على الإطلاق. ما أراه هو أن ما علينا افتراضه من هذه التصورات المثالية، إذا ما أردنا أن نتصور شيئا معقولًا، ليس هو التالي: «المجدفون» معدودون بشكل مسبق كجماعة ينبغي أن تكون حمايتها مكفولة عندما توضع سياسات الدولة، وإنما هو شيء كالتالي: المسلمون والمسيحيون واليهود والهندوس و إلخ بالإضافة إلى غير- الدينيين (الذين سيكون من بينهم قلة من الكتاب وصناع الأفلام وإلخ يحقرون ويسخرون من هذا الدين أو ذاك) ينبغي أن يكون لهم جميعًا صوت مسموع بنفس القدر فيما يتعلق بالسياسات التي سيتبناها نظام حكم ما. وأيا تكن السياسات التي ستتبنى على إثر هذا التداول والتشاور الأخوي لا بد من اعتبارها، وفقًا لهذا النموذج، سياسات دولة علمانية. لأنها صادرة في نهاية المطاف عن دولة تمنح مختلف الجماعات صوتًا مسموعًا بنفس القدر. ولكن قد يُرَدّ بأن غير المتدينين سيحتاجون إلى حماية تلك القلة من بينهم التي ستهين بعمق الأديان فيما تكتبه من روايات وفيما تصنعه من أفلام. وإذا ما حققوا نصرًا في هذا التداول [ووفرت لهم الدولة الحماية بالفعل] فستكون نتيجة عملية صنع القرار هذه المبنية على نموذج الدولة المحايدة متفقة مع النتيجة التي يمكن أن تصدر عن عملية صنع قرار مبنية على مبدأ الترتيب المعجمي المنصوص عليه في (ع). ولكن قد يُرد على ذلك في المقابل بأن هذا التدول الأخوي بين جميع الأصوات قد يسفر عن سياسة تقضي بالحظر المتساوي للروايات والأفلام التي تُعتبر تجديفية من قِبل أديان مختلفة، وحينها سُتعتبر هذه السياسة أيضًا علمانية بما أنها موفية لمعيار المشاركة المتساوية والأخوية لجميع الأصوات المتحدثة بحرية. الفكرة هي أن (ع) لا يمكن أبدًا أن يعتبر مثل هذه النتيجة علمانية طالما كانت حرية التعبير عن الرأي مثال ينطلق المرء منه. فتبنى هذه السياسة ستكون دومًا متعارضة مع مبدأ الترتيب المعجمي الجوهري لتعريف العلمانوية الذي يطرحه (ع). ولهذا السبب أقول بأن (ع) يقول أشياء أصح نظريًا عن ماهية العلمانوية.

(د)

في ردٍ توضيحي على مسودة هذا البحث، أرسله لي شخصيًا، بذل تشارلز تايلور جهدًا لا يُنكر، له أهمية وصلة حقيقية بحاضرنا، لتوضيح لماذا هو يرى أن تمييزًا للعلمانوية لا ينبغي أن يتضمن السمة الأولى التي ذكرتها في مستهل هذا النص: العلمانوية هي موقف حيال الدين. لقد أعرب عن قلقه من أن هذا الضرب من الترتيب المعجمي الذي أقترحه، والذي ينص صراحة على وضع مثال أو هدف ما لنظام حكم قبل بعض الممارسات أو الشرائع أو الأعراف الدينية، من شأنه أن يوحي، في بعض الأحيان، بأن وجود نظام حكم علماني يعني وجود جزء من الشعب وهم المتدينون المتمون لـ«الدين» المعني غير مُمثَّل سياسيًا. فالنتائج المثيرة للأسى لمثل هذا الأمر يمكن أن نتبينها بسهولة في الحرب الباردة الراهنة التي تُشن على «الإسلام» بناءً على عدد قليل من الأعمال الفظيعة التي تُرتكب على يد نذر قليل من المسلمين. وهاكم ما قاله تايلور:

> «وهاهنا يؤدي التركيز العلمانوي الصارم على الدين إلى تحركات مأساوية ومدمرة. إنهم يهاجمون «الإسلام»، على سبيل المثال، بسبب ختان الإناث والقتل بدافع الشرف. ويبدو أنهم قد وجدوا ما يشبه المبرر لذلك في كون الجماعات الأهلية التي تمارس هذه الأفعال تراها جائزة دينيًا. إنهم يصبغون الجماعة الأهلية برمتها بهذه الصبغة، ويدفعون بالمعتدلين إلى أحضان المتطرفين. في حين أن الطريقة الأكثر نجاعة لوضع حدٍ لهذه الممارسات، وكما حاجج أنطوني أبيا[1]، تتمثل في التحالف مع الأفراد الأكثر أورثودوكسية الذين بوسعهم إقناع المجتمعات المسلمة بأن هذه الممارسات تمثل انحرافًا عن تعاليم الرسول ورسالته».

---

(1) Anthony Appiah فيلسوف بريطاني المولد، أمريكي من أصل غاني. معتنٍ بالفلسفة السياسية والأخلاقية وفلسفة العقل واللغة. (م).

والحال، أن تايلور مدفوع هنا، كما هو شأنه فكل شيء آخر متعلق بالموضوع، بانشغالات إنسانية وسياسية. ولكن لا أجدني مقتنعًا بأن هذه الاعتبارات، وبغض النظر عن أهميتها البالغة راهنًا، يمكن تشخيصها على أنها صادرة عن تمييز للعلمانوية ينطوي على مبدأ الترتيب المعجمي كما قدمته. فليس ثمة شيء في (ع)، كما قدمته، يؤسس لـ«الهجوم» على الدين في عموميته. فعندما يُحدد ختان الإناث أو القتل بدافع الشرف على أنها ممارسات ينبغي أن تَحِل ثانيًا في الترتيب المعجمي، فإن الإسلام، في عموميته، لا يكون «متعرضًا للهجوم». وإنما الدعوى تتسم بأنها مشروطة كلية عوضًا عن ذلك: لو ادّعى أولئك الذين يمارسونها أن دين ما هو الذي أوجب هذه الممارسات، ولو كانت هذه الدعوى صحيحة، فإن وضع هذه الممارسات تاليًا في الترتيب المعجمي بعد المُثل الأخلاقية والسياسية التي تعارضها، يمكن على الأرجح أن يُسمى سياسة «علمانوية» من طرف الدولة. هذا هو كل ما يطرحه (ع) تمييزًا للعلمانوية. وعليه، فإني لا أرى أن العلمانوية بوصفها موقفًا حيال الدين لها الآثار التي يعزوها تايلور إليها. ولو ثبت أنه لا شيء في الدين المعني يوجب هذه الممارسات، وحلت مُثل وأهداف نظام الحكم سابقًا على هذه الممارسات في الترتيب المعجمي، فإن هذا النحو من الترتيب المعجمي لن يكون هو الموصوف في (ع) والذي ينص على الدين تحديدًا، فحالة كهذه لا ينطبق عليها وصفيًا فكرة أن العلمانوية موقف حيال الدين.

وعلاوة على ذلك، بالرغم من أن القلق حيال أخذ جماعة أهلية برمتها بجريرة ممارسات نذر يسير منها هو قلق شريف ومبرر، إلا أنه ليس من الواضح كيف أن (ع) بوصفه تمييزًا للعلمانوية يمكن أن يؤدي إلى حدوث ذلك. فالحقيقة، أن (ع)، وكتعبير عن العلمانوية، ينص على الممارسات الدينية دونما تمييزٍ بين أعداد الذين يمارسونها والذين لا يمارسونها. ولكنه، مع ذلك، ليس ذلك الفهم العام للعلمانوية الذي من شأنه أن يؤدي إلى الانطباع العام بأن الدين المعني نفسه وتلك الممارسة شيئًا واحدًا. ولكن المسؤول، في واقع الأمر، عن توليد هذا الانطباع هي وسائل الإعلام التي لا تتحلى بقدر كافٍ من المسؤولية يجعلها تميز على نحو دقيق بين الممارسين لأفعال بعينها

وبين باقي الجماعة الأهلية التي ينتمون إليها. لا يعني ذلك القول بأن الدولّ مبرئة تمامًا من المسؤلية، وذلك بما أن الدول، ولأسباب دولتية مألوفة، تلاحق ما تشاء سواء صرفت وسائل الإعلام الإنتباه إليه أو صرفته عنه. ولكن تورط الدولة في هذا الضرب من التصرفات هو أمر مستقل عن تبني الدولة للسياسات العلمانوية المنصوص عليها في (ع). أحد المصادر الفعلية لصعوبة تجنب الدولة التورط في ذلك يتمثل في كون الدول، ومن ضمنها الدول الليبرالية، لا تمتلك (ولا يمكن أن تمتلك بحكم طبيعة هذه القضية) آليات سياسية يمكن عبرها دمقرطة الجماعة الأهلية من داخلها، بحيث يظهر الممارسون لتلك الأفعال على أنهم مجرد أقلية غير ممثِلة ضمن الجماعة. نعم، للسياسات الليبرالية مؤسسات يمكنها، عبر آلية كالانتخابات مثلًا، أن تمثل أعدادًا من الناس، ولكن ذلك يحدث، كما نعلم، على المستوى الفيدرالي، ومستوى الولايات والأقاليم وحتى البلديات. ولكن الجماعات الأهلية الدينية، وبخلاف هذه المستويات، أكثر تبعثرًا وأقل تحددًا مما يسمح لها بتطبيق آلية كهذه. أما هل من الممكن أن تتم دمقرطة الجماعة الأهلية من داخلها من دون الاعتماد على هذه المؤسسات التمثيلية، فتلك مسألة تحتاج إلى قدر من الدراسة أكثر مما قد حظت به في حقل السوسيولوجيا السياسية. وإلى أن تحدث هذه الدمقرطة، فسيظل ذلك النذر اليسير ضمن الجماعة الذي يمتلك الصوت الأعلى والحضور الأنشط يُنظر إليه غالبًا على أنه أكثر تمثيلًا للجماعة بالرغم من كونه عدديًا لا يستحق ذلك، وذلك بما أن وسائل الإعلام، وكما هو الحال، تصرف جم انتباهها للأصوات الأكثر علوًا، وكذلك، ولأسباب اعتيادية، تفعل الدولة. ما سبق هو، وليس العلمانوية كما نص عليها (ع)، ما ينبغي، في الواقع، أن يكون مصدر قلق تايلور المبرر تمامًا.

تايلور محق، أيضًا، في قلقه من أن اختزال دين ما في نذر يسير من الأفراد المنتمين له وفي ممارساتهم، من شأنه، في بعض الأحيان، أن يدفع بأهله العاديين المخلصين إلى «الارتماء في أحضان المتطرفين» على حد قوله، ولكن، أكرر، أية دور يمكن للعلمانوية كما نُص عليها في (ع) أن تلعبه في ذلك. والسؤال الأكثر تعقيدًا

هو: لماذا لا يحرص أولئك الذين لا يمارسون تلك الممارسات المعنية على تمييز أنفسهم، صراحة وبصوت مسموع، عن أولئك (وهم الأقل عددًا) الذين يمارسونها؟ ولنتكلم على نحو أكثر عمومية، إن السؤال الأكثر تعقيدًا هو: لماذا يظل الناس العاديون المخلصون أغلبية صامتة، لماذا لا ينتقدون صراحة العدد القليل نسبيًا من المتطرفين والأصولويين داخل جماعتهم الأهلية، والذين لا يتشاركون معهم فيما يتعلق بالأفكار والأيديولوجيا سوى في القليل؟ الحال، أن الإجابة على أسئلة من هذا القبيل من شأنها أن تعتمد على نطاق بأكمله من العوامل التي أراها كلها بعيدة بدرجة أو بأخرى عن (ع) -عوامل من قبيل شعورهم كما لو أنهم يخذلون جماعتهم الأهلية بالانتقاد العلني لأي من أفرادها، حتى لأولئك الذين لا يكنون أي تعاطف مع أفكارهم وممارساتهم. وفيما يتعلق بالإسلام، فإن هذه السيكولوجيا الدفاعية غير النقدية قد ولدتها سنوات القهر الاستعماري، والترتيبات الاقتصادية شبه الاستعمارية المستمرة عبر استغلال الشركات الأوروبية والأمريكية لمصادر الطاقة الموجودة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، والحظر غير الأخلاقي الذي يُضرب على هذه البلدان والمعاناة التي يكابدها الناس العاديين بسببه، وغزو القوى الغربية لبعض من هذه البلدان مؤخرًا، وأخيرًا المواقف العرقية في الدول الأوروبية تجاه المهاجرين من هذه البلدان إليها. هذه هي العوامل المسئولة عن جعل الناس العاديين، الذين كان من الممكن لهم في أوضاع أخرى أن يكونوا أكثر استعدادًا لانتقاد المتطرفين داخل جماعتهم الأهلية، يركزون بشكل أساسي، في المقابل، على عدو يرونه خارجيًا عوضًا عن عدو يرونه داخليًا.

قد يقول المرء أن خِطابة «العلمانوية» (تمامًا كخطابة «الديمقراطية») تلعب دورًا في البروباجندا المضادة للإسلاموية المرافقة لتلك العوامل المذكورة، ومن ثَمّ، هي أيضًا قد لعبت دورًا في جعل الأغلبية العظمى من المسلمين غير مستعدين لانتقاد المتطرفين من بينهم. قد يكون هذا هو الحال بالفعل في بعض الأحيان، ولكن عندما يكون ذلك كذلك، لن يكون الرد الأصوب أن نطلب إعادة تعريف العلمانوية، وإنما أن نطلب التوقف عن الكلام عن العلمانوية والتركيز، عوضًا عن ذلك، على المسائل

التي هي على المحك: آثار الماضي الكولونيالي، الحاضر الاستغلالي، الحروب غير العادلة، الحصار، التميز العرقي تجاه المهاجرين، وهلمّ جرّا. إن تغييرا في هذه الأشياء، وليس إعادة تعريف العلمانوية، هو الذي من شأنه أن ينزع المسلمين العاديين «من أحضان المتطرفين»، إنه ما سيعطي الأغلبية العظمى من المسلمين الثقة لكي يخرجوا عن صمتهم وعن سيكولجياتهم الدفاعية ويميزوا أنفسهم عن أولئك الذين يرونهم قلة ولكن متطرفة وأقلية غير ممثِلة داخل جماعتهم الأهلية.

في الفقرة المقتبسة أعلاه، يشير تايلور ضمنيًا إلى أن العلمانوية، كما هي معرّفة في (ع) على سبيل المثال، من شأنها أن تضيع فرصة التحالف مع الأرثودوكسيين داخل الجماعة الأهلية، والذين تملك أصواتهم الفرصة الأكبر لوضع حدٍ للممارسات المسيئة. من الممكن جدًا أن تقرر دولة ما، في بعض الأحيان، أنه من الأفضل لها أن تقيم تحالفات مع العناصر الأرثودوكسية ضمن جماعة أهلية ما لتحثهم على المنادة بوقف ممارسة مسيئة معينة، عوضًا عن تبني سياسية كـ(ع) تعارض تلك الممارسة. ستكون هذه الحالة تخليًا عن العلمانوية من أجل استراتيجية براجماتية أكثر نجاعة. ولكنها لن تكون تبنيًا لنموذج مغاير للعلمانوية. والرأي عندي، أن ما تحتاجه الدولة العلمانية كما هي معرّفة في (ع)، هو أن توفر للجماعة الأهلية، متضمنة الأرثودوكسيين الذين يدعمون الممارسة، موجبات داخلية من شأنها أن تقنعها بتغيير بعض من التزاماتها. فاستراتيجية كهذه متوافقة تمامًا مع العلمانوية كما نُص عليها في (ع)، وسأناقش ذلك تفصيلًا في القسمين 5 و6 من الدراسة. ولكي يكون ذلك ممكنًا ليس المطلوب من العلمانوية أن تتخلى عن مبدأ الترتيب المعجمي وإنما المطلوب منها هو أن تلتمس عاميّة مفهومية[1] يمكن عبرها أن توفر الموجبات الداخلية التي يمكن أن تخاطب بها الجماعة الأهلية برمتها. فالحال أن العلمانوية غالبًا ما تتوسل بخطابة الحقوق الكونية في مسعاها لاقناع الناس بها عوضًا عن التوسل بمفاهيم والتزامات محلية متداولة بين

(1) Conceptual vernacular.

مفاهيم مصاغة في لغة عامية ودارجة يمكن أن يستوعبها الجميع. (م).

أفراد الجماعة الأهلية نفسها (بل بين الأرثودوكسيين أنفسهم ضمن الجماعة)، وهو الأمر الذي من شأنه أن يمثل ضغطًا على ممارسات الجماعة الأهلية نفسها، ومن ثمّ توفير الموجبات الداخلية اللازمة للتغيير في نهاية المطاف. وهذا ما سنتناوله تفصيلا في القسمين 5 و6 أدناه.

(هـ)

بالرغم من أن (ع) يؤكد بإلحاح على ثبات مبدأ الترتيب المعجمي في كل السياقات التي توجد فيها العلمانوية، إلا إنه يسمح بوجود أشكال مختلفة من العلمانوية نفسها، وذلك بما أنه يسمح بتنوع المُثل التي توضع أولًا في الترتيب المعجمي.

وهكذا، فعلى سبيل المثال، يمكن للقيم والحقوق أن تختلف من دستور لآخر، إلا أن للمرء أن يفترض أنه، إذا ما كنا نتحدث عن الديمقراطيات الليبرالية في عصر الحداثة المتأخرة، سيكون ثمة تقاطع جوهري بين هذه الدساتير حول القيم الأساسية والمألوفة- حرية التعبير عن الرأي، مثلًا، أو المساواة العرقية والجنوسية، وما إلى ذلك. ولكن في نوعية مختلفة من المجتمعات يمكن لهذه المُثل أن تختلف على نحو جوهري، ومن ثمّ قد يكون هناك توكيد أقل على الحريات الأساسية وأشكال المساواة الاجتماعية. ففي بعض المجتمعات الاشتراكية مثلًا ثمة توكيد على المساواة الاقتصادية والحق في الشغل أكثر من التوكيد على الحريات الأساسية... وبلا شك ستوجد مُثل أخرى في مجتمعات أخرى سوف توضع بمقتضى الترتيب المعجمي قبل الممارسات الدينية التي لا تتوافق معها. ليست الفكرة، إذن، أن نضع قائمة محددة من مُثل بعينها، وإنما هي، عوضًا عن ذلك، أن نؤكد على أولية هذه المُثل (أي كانت) في الترتيب المعجمي الذي هو بمثابة القلب من العلمانوية.

لهذه النقطة الأخيرة مضامين من شأنها أن تميّز بدرجة أكثر صرامة بين (ع) وإعادة تعريف تايلور. فالحال، أنه يتعين على المرء أن يكون قادرًا على تمييز العلمانوية على نحو مستقل عن التوجه الأساسي لنظام حكم ما سلطويًا كان أم ليبراليًا. ولكن تايلور،

وكما أسلفت القول، يعتمد نقطة انطلاق رولز المتمثلة في الحقوق الأساسية وغيرها من المُثل الليبرالية ويصدّق عليها. ويمكن للمرء أن يُصدّق هو الآخر على نقطة الانطلاق هذه، ولكن من دون التوكيد على أنه لا يمكن أن يكون ثمة تنوع في الأشكال التي يمكن أن تتخذها المُثل أو تنوع في المُثل نفسها. فليس المطلب ذا الأهمية النظرية هو تعيين هذا المثال أو ذاك وإنما هو أن تكون المُثل المعينة غير مُعبر عنها بمصطلحات تأتي على ذكر الدين أو معاداته. وكل المعارضة التي يتطلبها (ع) للدين ليست سوى فكرة الترتيب المعجمي التي تستتبع الابتداء بهذه المُثل. في ضوء هذه الإشارات النظرية، إذن، يكون نظام الحكم موفّيًا للشروط الضرورية والكافية للعلمانوية إذا ما كان منطلقًا من مُثل كهذه، وكان الدور الذي تلعبه هذه المثل موفّيًا للحد الأدنى للمتطلبات الترتيب المعجمي (وذلك بغض النظر عن أية خصائص أخرى لهذا النظام). فعلى سبيل المثال، بافتراض أن النظام السياسي الذي فرضه أتاتورك في تركيا كان منطلقًا من مُثل كهذه، وبافتراض أن الدين والممارسات الدينية وضعًا على الدوام تاليًا لهذه المُثل بموجب الترتيب المعجمي المنصوص عليه في (ع)، فإن الخصائص السلطوية لهذا النظام لا تلغي طبيعته العلمانوية مهما كانت الأشياء الأخرى التي تلغيها -طبيعته الليبرالية على سبيل المثال. فلا يلزم لكل علمانوية أن تكون علمانوية ليبرالية. وبالتالي، فإن العديد من النظم الشيوعية ينبغي أن تُعد نظم علمانوية هي الأخرى بموجب المعيار الذي ينص عليه (ع). فقد يسع المرء أن يقول بأن الطرق التي فُرضت بها العلمانوية في كل من تركيا أتاتورك والاتحاد السوفياتي طرق خاطئة ولكن لا يسعه أن يُنكر أنهما كانا ملتزمين بالعلمانوية. ومن هنا، فإن تايلور الذي يعتبر صراحة أن من محاسن إعادة تعريفه للعلمانوية أنه يقتضي عدم اعتبار تركيا أتاتورك علمانوية[1]، يبدو أنه، في هذه النقطة، على الأقل، على خلاف تام مع (ع) كتمييز للعلمانوية. ولكن ثمة فكرة إضافية، بمثابة مقلوب الفكرة السابقة، تستحق الذكر هنا: تمامًا كما يمكن للعلمانوية أن تتجاوز الليبرالية يمكن لليبرالية هي الأخرى أن تتخطى العلمانوية، وذلك عندما تكون المُثل

(1) انظر ص 37 من المرجع السابق.

والأهداف الليبرالية التي يمكن للمرء أن ينطلق منها، كحرية التعبير عن الرأي مثلا، معنية بحماية أولئك الذين يسيئون إلى المشاعر والانهمامات غير-الدينية أكثر من عنايتها بحماية أولئك الذين يسيئون إلى المشاعر والانهمامات الدينية (المجدفين). فالحال، أنه لن يكون ثمة داعٍ إلى إعادة تعريف علمانوية أهدافها التي تنطلق منها (عندما تكون أهداف ليبرالية) تريد أن تحمي المرء من اللاليبرالية القادمة من مصادر أخرى سوى المتطلبات الدينية، تمامًا كما أنها تريد حمايته من الليبرالية بعض المتطلبات الدينية. إن الليبرالية هي فكرة أوسع من الليبرالية العلمانية التي تقيّد الليبرالية في نطاق محدود، تمامًا كما أن العلمانوية الليبرالية تقيّد العلمانوية بحصرها في مجموعة من حالات أو صور معينة من العلمانوية.

والحق، أن تركيا وبعض الدول الأخرى تفعل الكثير من الأشياء إلى جانب تلبية الحد الأدنى من متطلبات الترتيب المعجمي المنصوص عليه في (ع). إذ لا يسعون إلى استبعاد الدين من نظام الحكم فقط وإنما إلى استبعاده على نحو أكثر عمومية، متدخلين في الحياة الثقافية لمواطنيهم وفي إنتاجهم الفكري والفني. وبفعلهم ذلك يكونون قد مضوا بعيدًا عن متطلبات الترتيب المعجمي، وبفعلهم ذلك لا يكونون قد راحوا ببساطة يفرضون العلمانوية بطريقة سلطوية، وإنما قد راحوا يفرضون العلمنة بوصفها سيرورة اجتماعية أوسع، عوضًا عن ذلك. يمكن الإقرار بهذه السمات أيضًا، ولكن ذلك لا يعني إنكار أن هذه النظم قد كانت نظمًا علمانوية. وكما أسلفت القول في الفقره (ج) أعلاه، فإن تمييز العلمانوية المنصوص عليه في (ع) لا يتضمن بأي شكل من الأشكال اجتثاث الدين من المجتمع. فمبدأ الترتيب المعجمي والذي هو لُب هذا التمييز ينسجم تمامًا مع مجتمع يوجد فيه قدر كبير من التدين على مستوى الثقافة ومستوى الممارسة. والمُثل التي يُمكن أن تَحل أولًا في الترتيب المعجمي يمكن أن تكون من قبيل المُثل الحاثة على تقبل نطاق واسع من الممارسات الدينية. ولكن على الناحية الأخرى، ليس من متطلبات العلمانوية كما نُص عليها في (ع) أن تكون غير منسجمة مع الجهود الحاسمة والسلطوية لفرض العلمنة بالإضافة إلى العلمانوية. لقد

قلت آنفًا أن العلمانوية، ولأنها محصورة، بما هي كذلك، في نظام الحكم، هي فكرة أضيق من فكرة العلمنة والتي تمتد، وبوصفها سيرورة، إلى المجتمع ككل وإلى حياته الثقافية والفكرية، إن السياسة يمكن أن تكون علمانوية مع علمنة المجتمع ككل أو بدونها. الفصل بين هاتين الفكرتين يفيد أيضًا بأن فرض علمنة قصوى، كما حدث في تركيا أتاتورك، لا يمثل آية على أن العلمانوية لا بد من أن تتحقق. ففي تركيا، وكما حدث، قد تحققت العلمانوية، ولكن يمكن أن يكون ثمة مجتمع -كمجتمع تل أبيب وليس القدس، كما أتوقع- معلمن بدرجة كبيرة لكنه مُضمن في نظام حكم قومي غير علمانوي. ويضمن الفصل بين الفكرتين، علاوة على ذلك، أن فرض العلمنة بطرق تسلطية، كما في تركيا أتاتورك، لا يُعد آية على أن العلمانوية غير متحققة. إن السلطوية سواء فرضت العلمانوية أو العلمنة ليس لها علاقة بالمعيار الذي حددنا به العلمانوية.

وبعيدًا عن أتاتورك، فحتى ريتشارد دوكنز وكريستوفر هيتشينز [بالرغم من كل إلحادهما] يمكن ألا يُعدّا علمانويين بل يمكن حتى أن يُعدّا ضد-علمانويين إذا ما اعتمدنا إعادة تعريف تايلور، وذلك بما أنهما يرفضان تمامًا فكرة الحيادية تجاه كل من الأديان وعدم الاعتقاد، والتي تمثل مطلب تايلور الأساسي من العلمانوية، حيث يقول: «في واقع الأمر، إن فكرة حيادية الدولة، هي تحديدًا تجنب تفضيل أو عدم تفضيل ليس فقط المواقف الدينية بل أية موقف مبدئي، ديني أو غير ديني. لا يمكننا أن نفضّل المسيحية على الإسلام، ولكن أيضًا لا يمكننا تفضيل الدين على عدم الاعتقاد في الدين ولا العكس»[1]. ولكنني أعتقد أنه سيكون ثمة حرج نظري كبير لو كانت هذه هي تبعات هذا الشرط أو التحكم الدلالي [الذي يطرحه تايلور]. لست معني هنا -بالرغم من كوني ملحدًا- بالحجاج نيابة عن دوكينز وهيتشنز، واللذين يمثلان، من وجهة نظري، الموقف الفكري الأقل جاذبية والأقل أهمية تجاه الدين اليوم. ولكن تظل فكرة أنهما، كما أتاتورك، ينبغي أن يُعدّا ضد-علمانويين، هي فكرة مضادة للحدس بدرجة مفرطة، وعليه فإن إعادة تعريف تايلور تبدو مضادة لأغلب فهومنا وحدوسنا عن العلمانوية، لأسباب متعلقة بقيم [يهتم بها تايلور] لا تمت للعلمانوية بصِلة.

(1) نفسه، ص37. والتشديد مني.

(و)

في التعليق السابق حاججتُ عن أن قولنا بأن ليس كل علمانوية هي علمانوية ليبرالية يشي، عامة، بأن العلمانوية ليست سوى قيمة ضمن قيم أخرى، وكنتيجة لذلك، يمكن لها، في بعض السياقات، أن تكون مصحوبة بخصائص من شأنها أن تُنحي جانبا بعض القيم الأخرى التي نُجلّها. ولكن ثمة فكرة أشد راديكالية علينا طرحها: من الممكن لنا أن ننطلق من أهداف ومُثل معينة (لا تأتي على ذكر الدين ولا معاداته تمامًا كما ينص رولز وتايلور و(ع)) ترى في العلمانوية مذهبًا سياسيًا (أو سياسة) تبنيه (أو تبنيها) غير ضروري بالمرة. إذ قد نجد أن الممارسة الدينية والقيم العرفية تعزز من هذه الأهداف والمُثل على نحو مُرضي، ومن ثمّ سيكون القول بوجوب تبنيها بغض النظر عن ذلك ليس سوى فيتشية [تصنيم] للحداثة. وهذا بالتحديد هو السيناريو الذي أردتُ أن أترك براحًا لإمكانية حدوثه، عندما ذكرتُ السمة المحددة الثالثة للعلمانوية.

وعلى هذا المنوال، قد فكر غاندي في مِثال العلمانوية الذي يصلح للهند في صدر القرن العشرين، ولذلك قد كان منظوره هذا من الحكمة بمكان. إن الهند، ونظرًا لبعدها عن أوروبا، ليس مكانيًا فقط، وإنما ثقافيًا وسياسيًا أيضًا، قد مثلت حالة اختبار جيدة للتفكر مليًا في كل من مضمون العلمانوية وعلاقته بتاريخها الخاص.

لو خطونا خطوة إلى الوراء، ونظرنا من على بُعد إلى تاريخ العلمانوية بغرض رؤية وفحص مساراتها وأنماطها الأوسع، سنلاحظ أن معظم تكريسات العلمانوية، أي رؤيتها في كل مرة بوصفها ضرورة في المجتمعات الحديثة، قد وقعت في سياق التشكيل البطيء والطويل لمعالم المجتمعات الأوروبية. ولقد كان مسار بعينه، من بين مسارات العلمانوية، يُعد مركزيًا، وهو التالي.

في السياق الأوروبي ما بعد الوستفالي، احتاجت الدول لأن تؤسس شرعيتها بطرق لم يعد يمكنها التوسل بأفكار قد عفا عليها الزمن من قبيل الحقوق الإلهية للدول مجسّدة في ملوكها. هذا الشكل الجديد من الشرعية قد التُمس عن طريق خلق ضرب

جديد من السيكولوجيا السياسية في نفوس ضرب جديد من الذوات: «المواطنين» المنتمين لضرب جديد من الكيانات السياسية: «الأمة». وهو ما تم عبر خلق شعور تجاه الأمة في نفسية المواطنين، وهو ما وهب بدوره للدولة شرعيتها؛ لأن الأمة قد حُددت بالترادف مع نمط بعينة من الدولة، ممركز على نحو متزايد، وقُرنت به. لقد شُرعنت الأمة-الدولة [الدولة-الأمة] بواسطة إنماء هذا الشعور فيما بين مواطنيها، وهي الظاهرة السيكولوجية-السياسية التي ستُسمى فيما بعد بـ«القوموية»[1]. ولخلق هذا الشعور في أنفس مواطنيها، قد درجت الأمم الأوروبية على استخدام حيلة نموذجية: إيجاد عدو خارجي داخل الأمة، الغريب فيما بيننا، «الآخر» (الأيرلانديون، اليهود،... كمثالين فقط). وفي وقت تالٍ، ومع ظهور نمط الخطاب العددي والإحصائي، سيتم تسمية هؤلاء بـ«الأقليّات»، وبذلك سيمكن تسمية هذه الحيلة بـ «الأغلباوية»[2]. وفي أغلب الأحيان كان الدين مركزيًا للطريقة التي تُحدد بها هذه الأقليات والأغلبيات أو على الأقل مُضمنًا فيها، وقد تعين إصلاح الأضرار والندوب العميقة والجسيمة التي خلفتها هذه العملية، ومن هنا اعتُبرت العلمانوية ضرورة لا مندوحة عنها في الحياة السياسية للأمم. لقد نُظِرَ إليها بوصفها ضمانة (مؤسسة سياسيًا) لإرساء التسامح في هذا السياق، أي في سياق حداثة كان مسار بعينه مركزيًا فيها، مسار تشكيل الدولة-الأمة. هذا لا يعني أن التسامح لم يكن موجودًا في الزمن السالف [على نشوء الدولة-الأمة]، ولكن الضرورات البنيوية التي أرستها الحدود القومية الجديدة والمؤسسات السياسية قد جعلت اللاتسامح (التعصب) الذي ولّده التبني الواعي للحيلة التي أتيت على ذكرها يبدو شيئًا من المحال كبحه بأي طريقة سوى إقامة العلمانوية، وتعزيزها عبر سياسات الدولة.

بوسعنا الآن أن نقول، مع غاندي، حيثما لم يوجد أبدًا مسار كهذا الذي وجد في أوروبا، لن يكون إصلاحًا كهذا [أي العلمانوية] مُحتاجًا إليه. لقد كان منظور غاندي

(1) Nationalism.

(2) Majoritarianism.

هو التالي: لقد تخللت الأديان، ولردح من الزمن، الحياة السياسية في الهند، ولكن ذلك قد تم ضمن روح تعددية غير واعية بنفسها تمامًا، ثقافة دينية توفيقية، كانت السياسة تُمارس ضمنها في المواقع المتناثرة للسلطة، من دون دولة ممركزة للغاية تسعى إلى شرعنة نفسها بتأسيس الوحدة على الأرضية الخطأ: خلق الشعور تجاه الأمة بين مواطنيها. وحدة حلت محل ثقافة توفيقية راسخة، ضمنها، كانت أديان شتى، ويدون الكثير من الضغط، متسامحة نسبيًا، على أي حال، مع بعضها البعض، دونما حاجة لمقاييس وسياسات مصطنعة ولا للصياغات العقائدية للحداثة تحت مسمى «العلمانوية». ومهما كانت عيوب ثقافة كهذه إلا أنه لم يكن ثمة شيء يسبب أضرارًا معتبرة بحيث يكون ثمة حاجة إلى الإصلاح والترميم، وأن يفرض المرء العلمانوية على شعبه تحت هذه الظروف لهو بمثابة محاكاة لأسياده المستعمرين، ضرب من العبودية المعرفية. هكذا، إذن، قد بدا الأمر لغاندي. لقد كان قلقه الأكبر، في واقع الأمر، يتمثل في خشيته من سقوط التحديثيين المتحمسين من حوله في حركة تحرير الهند التي قادها في ضرب من التفكير يتم فيه رؤية المسار الأوروبي ما بعد الويستفالي بوصفه مسارًا إلزاميًا في حالة الهند هي الأخرى. ففي أول مرة كتب عن العلمانوية في بدايات القرن العشرين، أعلن صراحة أنها غير إلزامية.

فسافاركار[1]، الذي اجترح، على نحو واضح ومتعمد، مسارًا أوروبيًا كهذا للسياسات الهندية، متوسلًا بطرق أغلباوية ترمي لتحقيق مشاعر الوحدة في رؤيته للأمة الهندية الحديثة في المستقبل، كان الخصم الأيديولوجي الأساسي لغاندي، وليس من المفاجئ أنه قد كان أحد أتباعه، والذي سيتورط فيما بعد في اغتياله. إن كل شيء مثّله غاندي كان محاولة لتجنب مثل هذا التصور للحداثة الهندية. لقد تبين أن تفكير سافاركار قد كان له تأثير كبير في الهند، حتى داخل حزب المؤتمر الذي ترأسه غاندي، وأنه قد كان الشكل الأنشط والأصرح للقوموية الهندوسية الأغلباوية التي ظهرت بالهند من بعد رحيل غاندي ونهرو وبعض من القادة الآخرين من الجيل الأقدم، لقد جعل هذا

(1) ناشط سياسي هندي (1883-1966). (م).

الفكر من شيء كالعلمانوية مُهمًّا للهند على نحو أكثر وضوحًا مما قد بدا لغاندي عندما كان يكتب عن هذه القضايا أثناء الفترة المبكرة جدًا من حركة التحرر. الفكرة التي أجهد للخروج بها من كل هذا هي أنه يمكن أن يكون ثمة مُثل -كالتعددية والتسامح- نطلق منها تمامًا كما يطلب منا تايلور، ولكن في عديد من المجتمعات قد لا يكون للترتيب المعجمي ولا لمذهب العلمانوية بوجه عام أي دور في تعزيز هذه المُثل. إن العلمانوية موقف معياري، يُشكل بواسطة هذه المُثل في سياقات مخصوصة جدًا، حيث يكون تعزيز المثل والأهداف متطلبًا للعلمانوية. ولكنها ليست هدفًا بحد ذاتها. ففي أشكال وترتيبات سياسية أخرى قد يكون ثمة مُثل ليست بحاجة إلى العلمانوية. من وجهة نظري، إذن، من الأسلم نظريًا أن نقول ذلك عوضًا عن القيام بإعادة تعريف العلمانوية لكي تصبح المذهب الأنسب لكل السياقات والمناسبات والذي يخدم دومًا المُثل التي ننشدها أي كانت.

ومع ذلك، أعتقد أن المرء بوسعه أن يسبر هذه المسائل على نحو أعمق عن طريق الاحتجاج على هذا الكلام، نيابة عن تايلور ونموذج علمانويته المعاد تعريفها، بقول الآتي: إن ما اقترحه هو الدرس الخطأ الذي يمكن أن نتعلمه من ردة فعل غاندي على الموقف في هند القرن العشرين. ففي نهاية المطاف، ما كان يُشير إليه غاندي هو أنه قد كان ثمة تسامح فيما بين الأديان تجاه بعضها البعض، وأنه قد كان ثمة مشاركة حرة ومتساوية لكل هذه الأديان في الثقافة الدينية التوفيقية لهذا الزمن، وهذا بالضبط هو العلمانوية بالمعنى الأخوي والحرياتي والمساواتي الذي نص عليه تايلور. ومن ثمّ، لو كان تايلور محقًا فإن غاندي قد كان مع العلمانوية وليس ضدها، وأنه كان يرى أن الهند كانت دومًا علمانوية. وأن ما جرى هو أنه بمجرد ما وجدت في الهند دولة ممركزة على نحو أشد مما كانت عليه في هذا الزمن المبكر كان على العلمانوية أن يُعاد صياغتها قليلًا حتى تُرى في صورة دولة ممركزة محايدة ومنصفه تجاه شتى الأديان محاولة توجيه دفة المجتمع الحديث نحو تكرار توفيقاوية[1] الماضي بالإبقاء على

(1) Syncretism.

جميع الأديان محترمة على نحو متبادل للممارسات الدينية لكل منها، ولكنها ظلت، من حيث الجوهر، تلك العلمانوية التي كانت موجودة في الماضي.

إن ردًا بالنيابة عن (ع) على هذا الاحتجاج من شأنه أن يساعد على إظهار التاريخ الذي غدا (ع) بواسطته يبدو ضروريًا، على نحو أشد عمقًا، كالآتي.

أعتقد أن وجهة النظر المعلنة في هذا الاحتجاج بمثابة قراءة مغلوطة تمامًا لغاندي، الذي رأى وبوضوح أن العلمانوية قد انبثقت من سياق تاريخي بعينه في الغرب، بغرض تلبية حاجات بعينها قد ولدتها تطورات بعينها في أوروبا في المرحلة الحديثة.

فالواقع أن الأهداف والمُثل التي عبّر عنها غاندي كانت مجرد التسامح والتعددية، ولكن بالرغم من أنه من الواضح أن للتسامح والتعددية علاقة ما بالعلمانوية (كما بغيرها من الأفكار والمذاهب السياسية) إلا أنهما ليسا بأي حال من الأحوال متطابقين معها. كما أن العلمانوية ليست بضمانة لتحقيق هذه المُثل في جميع السياقات. إنها ليست بشرط ضروري ولا بشرط كافٍ لتحقيق التسامح والتعددية.[1] أيضًا، العلمانوية كمذهب قد اجترحت بغرض تحقيق أهداف إضافية من نوعية مختلفة تمامًا، أهداف لم تكن في صدارة تفكير غاندي، وحتى عندما كان كل من التسامح والتعددية في قلب ما تسعى العلمانوية لتعزيزه، كان ذلك ضمن سياق بعينه، ذلك الذي أتيت على ذكره أعلاه، حيث كان هذا القلب محاطًا بأهداف أخرى كذلك. ومن ثمّ، لم يحدث لغاندي أن كان، على سبيل المثال، قلقًا حيال السماح بأن يكون التجديف أمرًا غير خاضع للمراقبة، ولا هو قد شغل باله بأن يكون لهذا الدين أو لذاك، الهندوسية أو الإسلام تشريعات متعلقة بالأحوال الشخصية والأسرة تمثل خرقًا لمُثل المساواة الجنوسية. فهذه لم تكن أهدافًا مركزية لما رآه على أنه ما ينبغي للسياسة أن تستجيب له وتسعى لتحقيقه في السياق الذي عاش وكتب فيه[2]. وفيما يتعلق بمسألة الدين، كان تركيزه منصبًا، عوضًا عن

---

(1) أي أن هذه المثل يمكن أن توجد في غياب العلمانوية وأن وجود العلمانوية لا يقتضي لزامًا وجود هذه المثل. (م).

(2) بغض النظر عن أنه قد حث وبقوة على أن يكون للمرأة دور في حركة التحرر، إلا أن فكره وجهوده النضالية لم ينصبا بدرجة كبيرة على مسألة اللامساواة الجندرية. ولكن ذلك لم يكن هو الحال مع =

ذلك، على الإبقاء على الهند بمنأى عن سياسة يتوسّل فيها بالأغلباوية الهندوسية لخلق الشعور القومي في الهند، وهو ما سيخلف مسارًا تكون العلمانوية فيه بمثابة نتيجة طبيعية؛ إذ ستُطرح لعلاج الأضرار التي ستحصل في هذا المسار.

والآن، بوسع المرء أن يعتقد أن دولة متصورة بوصفها محايدة تجاه مختلف الأديان، كما تصورها تايلور، هي الوسيلة المُثلى للتعامل مع الأضرار التي سيخلفها هذا المسار. والسؤال، لماذا أصر على عدم تسمية ذلك بـ«العلمانوية»؟

هذا سؤال جيد، والجواب عليه هو أنه بمجرد أن يتحقق هذا المسار يكون الضرر الحادث عميقًا ومتغلغلًا جدًا وقابلًا للإحياء والمعاودة بسهولة وباستمرار، فالأقليات لا تكون ببساطة في موقف يضمن لها بأن الدولة حتى الديمقراطية منها (وبالطبع يزيد الأمر سوءًا في حالة الأنظمة الأكثر تسلطية) ستكون قادرة على أن تكون منصفه. فالأحزاب السياسية ستناشد باستمرار، في سبيل المكاسب الانتخابية، ميول الأغلبية، ولن تكون قادرة على أن تحيد عن هذه الميول بعد النجاح الانتخابي، وحكمها للدولة. وهو ما سيولد، بدوره، رد فعل فيما بين الأقليات التي ستسقط في سياسات هوياتية كضرب من الدفاع عن نفسها بما أن الدولة غالبًا ما تكون عاجزة عن مقاومة الأغلباوية وعن أن تبقي نفسها على الحياد. وعندما يُحدد كل من الأغلبية والأقلية على أساس الدين في هذا السيناريو المألوف، سيولد ذلك لا محالة حسًا بأن الدين (في المجال السياسي) نفسه هو المشكلة، بالرغم من أن المصدر التاريخي للمشكلة يكمن في الأغلباوية. ولقد أظهر تاريخ الهند الحديث، وعلى نحو متزايد، أن ذلك كان صحيحًا، كان نصرًا، كما قلت، لسافاكار على غاندي، حتى داخل حزب المؤتمر، ناهيك عن الحزب القومي الهندوسي. لهذا السبب العام (وليس فقط في الهند) قيل إنه ثمة حاجة إلى شيء أكثر راديكالية، شيء -وبطرق حاسمة ضرورية لتجنب هذا الميل الكلي نحو الهيمنة من قِبل

= اللامساواة المتعلقة بالطبقات الدينية-الاجتماعية (cast) خاصة مسألة النبذ [حيث يُنبذ أفراد الطبقات الدنيا ويحرمون من كل شيء، حتى مجرد لمسهم كان يُعد تلويثًا لأفراد الطبقات العليا] التي حضرت باستمرار في فكر غاندي.

الأغلبية وردود الفعل الارتكاسية الهوياتية الدينية من قِبل الأقليات -يقوم بإبقاء الدين خارج نظام الحكم، ومن ثمّ، تُكبح مناشدة الأغلباوية الدينية من البداية بوصفها خرقًا قانونيًا أو دستوريًا، وهو الشيء الذي من شأن محاكم مؤسسة قضائية مستقلة أن تضمنه (بالرغم من أنه قد تبين من بعض القرارات الأخيرة أن المحاكم ليست مستعدة لفعل ذلك على الدوام). وعليه، فإن هذا المسار بكامله الذي وصفته بشيء من الإسهاب قد أنتج إيتيقا يميل فيها شيء من قبيل ترتيبٍ معجميٍّ من النوع الذي أتيت على ذكره لأن يكون في صدارة الطريقة التي يُتصور بها نظام الحكم الحديث. وبمجرد ما يُتصور على هذا النحو يغدو مصطلح «العلمانوية» هو الاسم الطبيعي له. وبمجرد ما يُحقق هذا التصور في الواقع يتبين لنا، ضمن هذه الإيتيقا السياسية الحديثة على نحو متزايد ومخصوص تمامًا والتي ترجع أصولها إلى أوروبا ما بعد الوستفالية، أنه من غير الكافي أن نكون حياديين ومنصفين تجاه الأديان.

وعلاوة على ذلك، في إيتيقا سياسية كهذه، حيث يُنظر للدين نفسه على أنه سبب المشكلة، سواء في استغلالها الأغلباني أو في رد فعلها الأقلاني على هذا الاستغلال، تنبثق أهداف جديدة (أهداف فيما وراء مجرد التسامح والتعددية)، والتي بالرغم من كونها تُحدد على نحو مستقل عن الدين (أهداف مثل حرية الرأي والمساواة الجنوسية) إلا أن المرء، مع ذلك، يكتشف في ضوء هذه الأهداف الجديدة قائلًا إنه ثمة عيوب ونقائص في الدين. ومن ثمّ يُنظر لحرية الرأي الآن بوصفها حرية رأي (حتى) في مواجهة المتطلبات الدينية لكبح التجديف المتعمد والصلف، والمساواة الجنوسية تدار دفتها نحو المساواة الجندرية في مواجهة التشريعات الأسرية الدينية الجائرة جنوسيًا، وهلم جرًا. وكنتيجة لذلك، أكرر القول بأن وحده شيء كـ(ع) يبدو كأنه السياسة الوحيدة التي يمكنها أن توفر إصلاحًا وترميمًا للدين؛ لأن الحيادية والإنصاف تجاه الأديان لا يمكنهما على الأرجح تعزيز هذه الأهداف والمُثل الجديدة. إنه من غير الكافي أن نسمح على نحو حيادي ومنصف لكل دين في المجتمع بتشريعاته المتعلقة بالتجديف المنكرة لحرية الرأي أو بتشريعاته الأسرية المجحفة جندريًا. فهذه التشريعات يمكن

درؤها فقط من خلال ترتيب معجمي توضع فيه كل من حرية الرأي والمساواة الجنوسية أولًا. بالطبع يمكن للمرء أن يظل مصرًّا على أن الدولة عليها أن تطبق على نحو حيادي ومنصف مبدأ الترتيب المعجمي على جميع الأديان، ولكن ذلك يظل يعني أن مُثل الحيادية والانصاف مُضمنة في (ع)، لا أنها تؤسس لعلمانوية مستقلة عن (ع).

لا شيء من هذا، بالرغم من ذلك، كان ذا أهمية بالنسبة للسياسة الهندية عندما كتب غاندي عن هذه المسائل في بدايات القرن العشرين. فكما أسلفت القول، لم تكن قضايا التجديف ولا قضايا المساواة الجنوسية في صدارة الأجندة العامة المحيطة بالثقافات الدينية التوفيقية المحلية والسياسات التي ظهرت فيها (وهذا ما يمكن أن يكون عليه الحال في العديد من أجزاء العالم حتى يومنا هذا -في بعض مناطق أفريقيا مثلًا، حتى في أجزاء من الشرق الأوسط، على الرغم من أن التركيز الشديد المادي ومن ثمّ الثقافي -حتى لا نذكر التدخلات فيه- على هذا الأخير من قِبل الغرب من شأنه أن يغير هذا الحال على نحو شامل وحاسم)[1]، ولكن هذه الأشياء أكثر أهمية الآن، إلى

---

(1) ثمة مرجعان نافعان يمكن أن أحيل عليهما هنا. أولًا، ولنص ممتاز يُسبق المسائل المتعلقة بالتجديف، وهو الأمر الذي من شأنه أن ينير لنا هذا الضرب من القضايا انظر طلال أسد تأملات حول التجديف والنقد العلماني في:

Asad, Talal, (2008). Reflection on blasphemy and secular criticism. In: De Vries, Hent (ed.) religion: beyond a concept. New York: Fordham university press.

وثانيًا، غاندي نفسه قد غير فهمه مضمونًا وأسلوبًا للقضايا حوالي أربعينيات القرن العشرين عندما لاح الخطر الأغلباوي على نحو كبير حتى داخل حزب المؤتمر الذي كان يترأسه. أرى، إذن، أن نمط الانزياحات السياقية هو ما ينبغي أن نتقصيه في دراستنا للعلمانوية. انظر القسم الخامس من مقالة Bipin Chandra غاندي: العلمانوية والشيوعية في The Social scientist المجلد 32 عدد 2-1 يناير - فبراير 2004 للمزيد عن هذا الانزياح في فكر غاندي. يبين نفسه يصف ذلك بأنه انزياح ضمن علمانوية غاندي، أو بعبارة أخرى انزياح في معنى العلمانوية عند غاندي، ولكن لأسباب قد أسهبت القول فيها لا أوافقه على ذلك. ففي مراحله المبكرة كان غاندي يوصف على نحو غير ملائم بأنه علمانوي. ولكن مقالة بيبن، بالرغم من ذلك، قيّمة جدًا لوقوفها على أهمية هذا الانزياح الذي وقع لفكره في مرحلة متأخرة. وبإشارتي إلى التأثير المتزايد للقوموية الأغلباوية، أو لما يمكن لبيبن أن يسميه «الشيوعية الهندوسية» (حتى داخل حزب المؤتمر خاصة مكونه المحاسبتي) نكون قد تبينا أن هذا الانزياح في السياق هو الذي حض غاندي على تغيير أفكاره حول الموضوع. إن مسار فكر غاندي في كليته حول الموضوع يمكن، من ثمّ، أن يُنظر إليه على أنه يبتدأ بخوف من إمكانية إصابة نظام الحكم الهندي =

جانب الحاجة لترميم الأضرار الاجتماعية والسياسية الناتجة عن تأسيس القومية على الأغلباوية الدينية، والتي شكلت جزءًا من مسار انبثق في الهند منذ الوقت الذي أعرب فيه غاندي عن هواجسه تجاه مسار مخصوص جدًا في الحداثة الغربية. أن نصف موقف غاندي المبكر على أنه موقف علمانوي، يعني أن نفشل تمامًا في رؤية أهمية نطاق من التطورات (التي دعوتها بالمسار ما بعد ويستفالي) التي وقعت في الهند منذ الوقت الذي كتب فيه لأول مرة، والتي انتابه حيالها مخاوف، قد اتضح مدى تبصرها، حول ما يمكن أن يحل بالهند من بلاء إذا ما تُبني هذا المسار. وإذا ما صرفنا انتباهنا إلى هذه المخاوف في تلك الفترة، سيكون بوسعنا أن نتبين أنه لم يكن شبه-علمانويّ [علمانوي قيد التكوين] وإنما هو لم يرد، عوضا عن ذلك، للظروف التي تكون فيها العلمانوية ضرورة، أن تحدث على الإطلاق.

* * *

وتلخيصًا، لقد كانت الفكرة الأساسية لهذه التعليقات من (أ) حتى (و) التى وضعتها على (ع) هي، على وجه العموم، أن أقول بأن صيغة العلمانوية المنصوص عليها في (ع) المتعلقة بمبدأ الترتيب المعجمي تعطي نكهة وخصوصية نظرية معينة للعلمانوية، كالقول بأنها ليست هي كل الخيرات في كل السياقات وإنما هي مجرد خير واحد في بعض السياقات، ومن ثمّ، هي ليست أهلًا للتبني دومًا، حتى في زمن الحداثة الراهن، طالما أنه لم تكن ثمة ظروف تتطلبها من أجل تعزيز أهداف أخرى حقيقة بالابتغاء. هذه الخصوصية تسمح للمرء أيضًا بأن يقول بأن العلمانوية يمكن لها أن تكون غالبًا مصحوبة بترتيبات سياسية ومؤسساتية سيئة كما كان الحال في تركيا الكمالية أو في العراق البعثي أو في السياسات العلمانوية التسلطية على نحو حاد لبعض الأنظمة الشيوعية. إنها لا ترى في تلك الترتيبات السياسية والمؤسساتية السيئة مدعاة

= بعدوى الوستفالية وبجهد كبير من طرفه لحماية الهند من هذا المسار. ولكنه ينتهي باعتراف خاضع بأنها عدوى مستشرية، ومن ثمّ، انزاح إلى العلمانوية شكلًا ومضمونًا لاحتواء الضرر. هذا هو الوصف الصحيح للانزياح الذي يشير إليه بيين غاندرا في مقاله.

ومناسبة لمحاولة إعادة تعريف العلمانوية بحيث يُتفادى عدّ هذه النظم السياسية السيئة ضمن النظم العلمانوية على الإطلاق. فالحق، أن إعادة تعريف كهذه تنزع عن المفهوم نكهته، كما هو الشأن مع محاولات إعادة تعريف فكرة «ديمقراطية الشعب» لمواجهة فكرة «الديمقراطية الحرة» التى نزعت عن مفهوم «الديمقراطية» نكهته[1]. علاوة على ذلك يتمتع مثال العلمانوية المبني على الترتيب المعجمي بميزة دقيقة تغيب عن ذلك المبني على حيادية الدولة تتمثل في عدم سماحه بأشياء نحدس في زمننا هذا، إن لم يكن قبل ذلك، بأنها أشياء ضد-علمانوية - على سبيل المثال: الرقابة على المصنفات الأدبية والفنية على أساس كونها «تجديفًا» ضد دين ما وهو شيء يمكن للمثال الثاني أن يجيزه في حالة معينة: إذا ما كان ثمة جاهزية وإرادة للسماح به على نحو محايد في كل حالات التجديف الأخرى ضد كل الأديان الأخرى في المجتمع.

لقد صرفت وقتًا لا يستهان به في مناقشة هذه المسائل الدلالية بغرض إبراز مضمون العلمانوية، متوسلًا بأفكار تايلور المثيرة للانتباه وللتحدي حول إعادة تعريف العلمانوية كخلفية لأفكاري. ولقد قلت على الرغم من أني أعتقد أن وراء إعادة تعريف

---

(1) لقد ضربت مثال مصطلح الديمقراطية فقط لكي أوضح أن كلمة ما يمكن أن «يُهلل» لها الجميع، بحيث يريد كل جانب أن يستأثر بها لنفسه، عندها سيكون من قبيل الامتياز لكل جانب أن تُجرّد من أي معنى دقيق ومحدد يمكن أن تشير إليه. لا أقول إن تايلور لديه الدوافع السجالية والدعائية التي حددت نقاشات الحرب الباردة التي دارت حول الديمقراطية «الحرة» في مقابل الديمقراطية «الشعبية». ففي واقع الأمر، وفيما يتعلق بهذا المصطلح، أرى أن طريقة تعريفه أو تمييزه هي رؤيته بوصفه شكلًا من أشكال الحكومة فيه يكون للناس العاديين مساهمة حقيقية في صناعة القرارات الهامة المتعلقة بالجانب المادي وبغيره من الجوانب المركزية لحياتهم. ونموذجا الحرب الباردة للديمقراطية: الحرة والشعبية كلاهما لا يوفي بهذا المعيار. فمن ناحية، الانتخابات في الديمقراطيات الحرة ليست مناسبات أو مواقع فيها تطرح القضايا المهمة التي من شأنها أن تؤثر فعلًا على حيوات الناس (فكل القرارات الحاسمة تتخذها القطاعات الفاسدة من المجتمع بعيدًا عن صناديق الاقتراع). وعلى الناحية الأخرى، لم تكن فكرة الديمقراطية «الشعبية» نفسها يقصد منها (على أي مستوى، وليس بعد تفكيك المجالس الديمقراطية في الاتحاد السوفياتي) منح الناس حقًا في المساهمة في صنع القرارات المتعلقة بهذه القضايا. وإنما كانت عوضًا عن ذلك تدّعي أنها ستوفي حاجات الناس المادية وغيرها من الحاجات الأساسية - ومن ثمّ، حتى لو حققت ذلك فإن هذا الانجاز لا يجوز وصفه بأنه تحقيق للديمقراطية، إذا ما اعتمدنا المعيار الذي نصصت عليه للتو.

تايلور دوافع أخلاقية وسياسية قيّمة، إلا أنها ليست كذلك على المستوى النظري. (ع)، وعلى النقيض من ذلك، ليس له أية مساع تعريفية، وإنما هي تحاول ببساطة أن تحرر بأقصى قدر من الاقتضاب الأساس المنطقي للحدوس الكامنة خلف الاستعارات الدوجمائية الرنانة كـ«الفصل بين الكنيسة والدولة» على سبيل المثال. إن (ع)، بما هي كذلك، تبدو متضمنة لعناصر حاسمة يود تايلور أن يعيد تعريف العلمانوية بعيدًا عنها.

أود أن أتحول الآن عن هذه المسائل الدلالية، عن الأسئلة المتعلقة بماهية الشرط غير الاعتباطي والأكثر معقولية الذي عرفنا أو ميزنا بواسطته مضمون العلمانوية، إلى الأسئلة المتعلقة بماهية الموقف الأكثر معقولية ووجاهة، بغض النظر عن تعريفه وبغض النظر عن مسماه، أي سواء سُمي علمانوية أم لم يسمَّ. ومن ثمّ، بوسعنا أن نطرح السؤال التالي: بغض النظر عما نرى أنه خليق بوصف «العلمانوية»، هل من الأفضل أن نتبنى نموذج الدولة المحايدة التي تضع نفسها على نفس المسافة من جميع وجهات النظر الدينية وغير الدينية، والتي لا تتخذ موقفا خصاميا ضد الدين (وبالتالي نرفض السمة الأولى للعلمانوية [موقف يُتخذ حيال الدين] التي طرحتها في القسم الأول من البحث) أم من الأفضل أن نتبنى (ع)؟

5-العلمانوية والنسبوية أو في الحاجة إلى هيجل

دعوني في البدء أحاول أن أشخِص، على نحو متعاطف، لماذا قد يبدو للكثيرين أن نموذج تايلور: الدولة المحايدة تجاه وجهات النظر الدينية وغير الدينية هو، نظريًا وفلسفيًا، نموذج أجدر بالتبني من (ع).

في القسم الثاني تناولت سؤال ما الذي يبرر العلمانوية علاوة على سؤال ما الذي يُحددها أو يميزها، قائلًا بأنه من المهم أن نفرق بين السؤالين. ولقد توسلت أثناء مناقشتي لتبرير العلمانوية بتمييز بيرنارد وليام بين نوعين من التبرير، أحدهما يتوسل بموجبات داخلية بينما يتوسل الآخر بموجبات خارجية، ولقد ادّعيتُ أن ثمة موجبات داخلية فقط تبرر تبني العلمانوية. ولم (ولن) أحاجج عن هذه الدعوى هنا؛ لأن المكان لا يسمح أولًا، ولأنني قد فعلت ذلك باستفاضة في أبحاث سابقة ثانيًا[1]. فالفكرة التي تعنيني في هذا البحث، وكما قلت في القسم الثاني، هي أن هذه الدعوى لا تتوافق تمامًا، فقط، مع الدعوى القائلة بأن تبني العلمانوية ينبغي أن يكون مؤسسًا على إجماع تقاطعي، بل إنها تؤسسها وتكمن خلفها في واقع الأمر. ثمة، إذن، فيما يتعلق بمسائل التبرير والتبني (وليس بمسائل التعريف التي ناقشتها في القسم الرابع) اتفاق تام بين رؤية تايلور ورؤيتي المطروحة في هذا البحث.

بالنسبة للفلاسفة والمنظرين السياسيين، قد يبدو من الطبيعي أن نستنتج من تلك الطروحات التي هي محل للتوافق بيننا أن العلمانوية مقدر لها أن تكون مغروسة في ضرب من النسبوية فيما يتعلق بالقيم السياسية والأخلاقية، ونسبوية كهذه ستوعز،

---

(1) بالإضافة إلى المرجعين المذكورين في الهامش2، ص 189،انظر:

Two Concepts of Secularism: Reason, Modernity and Archimedean Ideal, *Economic and Political Weekly*, 1994 and republished in Rajeev Bhargava (editor), *Secularism and its Critics*, (New York, NY: Oxford University Press, 1998), and Secularism and the Moral Psychology of Identity in *Economic and Political Weekly*, 1997 and republished in Amiya Bagchi, Rajeev Bhargava, and R. Sudarshan (editors), *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy* (Delhi: Oxford University Press, 2001.

بدورها، إلى أن شيئًا مثل نسخة «الدولة المحايدة» من العلمانوية هو ما ينبغي أن نؤوب إليه، بينما أي علمانوية مثل (ع) والتي تبتغي موقفًا أكثر خصامية، بدرجة أو بأخرى، تجاه الدين، لا ينبغي أن تُعدّ كعلمانوية، وإنما كوجهة نظر غير دينية، ضمن وجهات نظر أخرى، من ضمنها وجهات النظر الدينية، التي ينبغي للدولة أن تكون محايدة تجاهها جميعًا[1]. وهذا هو تقريبًا فهم تايلور المفضل للعلمانوية.

علينا أن نتساءل إذن: أيما كان ما نرى أنه جدير بوصف العلمانوية، هل ثبت أن النموذج الحيادوي أفضل من (ع)، كنتيجة للمضامين النسبوية التي تبدو أنها ناجمة عن التوكيد على الموجبات الداخلية في تبرير العلمانوية؟

الفكرة هي: إذا لم يكن ثمة موجبات عقلية خارجية تدعم وجهة نظر أو قيمة أخلاقية أو سياسية (كالعلمانوية، على سبيل المثال، أو قل الليبرالية العلمانوية، حتى نكون أكثر تخصيصًا ودقة)، وإذا كانت الموجبات الداخلية هي الموجبات الوحيدة التي يمكن للمرء أن يتوسل بها عندما يكون ثمة نزاع عميق حول القيم (بين الليبرالية العلمانوية وإحدى وجهات النظر الدينية، على سبيل المثال)، فقد يبدو أن شيئًا كالنسبوية حول هذه القيم ووجهات النظر يلوح في الأفق. ولنتذكر أن الموجبات العقلية الخارجية هي تلك الموجبات التي سيوافق عليها الجميع مهما كانت قيمهم والتزاماتهم الذاتية، وأن الموجبات الداخلية تنشد فقط الالتزامات الأخلاقية والسياسية الذاتية للمواطنين. وإذا ما كانت الموجبات الداخلية هي المبررات العقلية الوحيدة المتاحة لتبرير قيمة كالعلمانوية، فإن الاعتقاد بأن (ع) في صورتها الليبرالية العلمانية ستمتلك حتى القدرة على أن تقدم بفاعلية مثل هذه الموجبات الداخلية لحاملي وجهة نظر دينية معتنَقة على نحو قوي (موقف مبني على قيم سياسية هوياتية إسلامية على سبيل المثال) لكي يغيروا رأيهم، قد يبدو اعتقادًا مفرطًا في التفاؤل؛ وهو ما سيجعل، بدوره، الأمر يبدو كما لو أن بعض الالتزامات الإسلامية الضد-علمانية، كقيمة الرقابة على التجديف مثلًا،

(1) بالطبع لا يمكنها أن تكون محايدة تمامًا على الدوام تجاهها، وذلك بما أن مثل هذه العلمانوية قد تهدد الحيادية في بعض الأحيان.

تتمتع بضرب من الحقيقة (حقيقة نسبية) خاص بها[1]. وإذا كان ذلك كذلك، فسيبدو أن الشيء الوحيد الصحيح هو أن يكون على الدولة أن تدير وجهات النظر الحقيقية المختلفة هذه - كـ(ع) وشتى وجهات النظر الدينية كالإسلاموية وغيرها من وجهات النظر الدينية المعتنقة على نحو قوي- وأن تكون محايدة ومنصفة تجاهها جميعًا، وذلك بما أن كل واحدة منها تتمتع بحقيقتها الخاصة. هذا من شأنه أن يختزل (ع)، حتى في

(1) أنتقل هنا، رأسًا، من الحديث عن «الحجج» [الموجبات] إلى الحديث عن «الحقيقة»، وما ذلك إلا تقويض متعمد من جهتي للتميز بين الإبستيمولوجي (الحجج) والميتافيزيقي (الحقيقة). قد يريد البعض أن يبقي القضايا الابستيمولوجية والميتافيزيقية بمعزل عن بعضها، ويقول بأن الفشل المبدئي في إيجاد حجج ضد موقف ما لا يوافق عليه المرء أخلاقيًا أو سياسيًا، لا يثبت أن هذا الموقف حقيقي. فقد يظل غير حقيقي حتى لو لم يكن بوسع المرء أن يُثبت ذلك. وإذا أصر شخص ما على أن يقيم هذا التميز الصارم بين «الحجج» و«الحقيقة»، فسأقول بأن النسبوية التي أناقشها هنا تتعلق *بـالحجج* فقط. ولا بد أن يكون ثمة ضرب *آخر* من النسبوية متعلق بالحقيقة، في هذا الحالة، ربما يود هذا الشخص أن يجادل عنه. بعدما ذكرت هذا القيد أو التنبيه، سأتابع الحديث عن النسبوي قائلاً بأن كل موقف من المواقف المتضاربة بين بعضها البعض يمتلك «حقيقته» الخاصة، وسأطلب من القراء الذين يريدون أن يحافظوا على ذلك التميز الصارم أن يقرؤوا استخدامي لمصطلح «حقيقة» في هذا النص على نحو مختلف عن الطريقة التي يقرؤونه بها عندما يبقون على الإبستيمولوجي والميتافيزيقي متمايزين بشكل صارم. هذا وثمة قيدان أو تنبيهان إضافيان مرتبطان: الأول، أنا نفسي قد أقمت تميزًا صارمًا بين المسائل المتعلقة بمعنى «العلمانوية» والمسائل المتعلقة بتبرير العلمانوية، ولكنه تميز يختلف تمامًا عن ذلك الذي أقوضه في هذا الهامش. إن كل ما أفعله في هذا الهامش هو أن أقول بأنني أريد أن أعبر عن نسبوية ناجمة عن طريق فشل المرء المبدئي في توفير حجج داخلية لموقف ما لا يوافق عليه من شأنها أن تقنع متخليه بالعدول عنه وتبني موقفه هو عوضًا عن ذلك. وأطلب من القراء أن يسايروني ويسمحوا لي بأن أضبط استخدام مصطلحي «صحيح» و«خاطئ» على هذا النحو، بأن يسمحوا لي بأن أصف الموقف الذي لا يستطيع المرء من حيث المبدأ أن يقدم حججًا ضده بأنه موقف صحيح. أما القيد الثاني فله علاقة بواقع أن البعض يمكن أن يظن بأنه لا مكان لمسائل «الصحة» و«الخطأ» عندما نكون بصدد الأخلاق والسياسة؛ إذ ينبغي أن تكون محصورة على مسائل العلم والقضايا القريبة من العلم حيث يكون المكون القيمي مُنعدم (بدرجة أو بأخرى). والحال، أن أجد وجهة النظر هذه خاطئة، ولكنني لستُ بحاجة للمحاججة عن ذلك هنا. فكل ما أحتاجه هو ببساطة السماح لي بقدر من الحرية المصطلحية من قِبل القارئ، أي أنني أطلب من القارئ الذي يجد في نفسه شيء من الريبة حيال استخدام مصطلحي «صحيح» و«خاطئ» لوصف المواقف السياسية والأخلاقية أن يستبدلهما بأية كلمات أخرى من عنده (حق وباطل، أو س وص حتى، فلا بأس بذلك).

أعين متبنيه، إلى مجرد وجهة نظر ضمن وجهات نظر أخرى متضمنة لوجهات النظر الدينية. ومن ثمّ، فإن النسبوية التي تبدو ناجمة عن الاتفاق الفلسفي بيني وبين تايلور حول أوليّة الموجبات الداخلية وعدم نجاعة الموجبات الخارجية، قد تبدو أنها تُلمح إلى أن مثال حيادية الدولة يمكن تعزيزه نظريًا على نحو تام عبر هذه النسبوية، وهو ما لا يفعله (ع)، بغض النظر عن كل الأفكار النظرية التي طرحتها في القسم الأخير.

هل يمكن أن يكون ذلك صحيحًا؟ هل هذا الحجاج، المتوسل بالنسبوية الناجمة عن أوليّة الموجبات الداخلية، والذي طرحته، تعاطفًا، بالنيابة عن وجهة نظر تايلور، يعطينا سببًا لتبني مثال الدولة المحايدة الذي يفضله عن (ع)؟ أو بعبارة أخرى، هل يعطي هذا الحجاج دولة ملتزمة بـ(ع) أي مبرر يجعلها تتبنى، فوق ذلك، مثال الدولة المحايدة؟

أعتقد أن الجواب هو: لا.

لنلاحظ، أولًا، ما الذي يُقصد، بالضبط، من النسبوية، التي تبدو ناجمة عن إنكار الموجبات الخارجية والادعاء بأن وحدها موجبات داخلية بوسعها تبرير الليبرالية العلمانية؟ إنها تعني شيئًا له دلالة قوية جدًا. إنها تعني الآتي: عندما لا يكون ثمة موجبات خارجية ويتنازع طرفان حول بعض القيم، فقد لا يكون هناك، من حيث المبدأ، مجال لأي من الطرفين لتوفير موجبات داخلية للطرف الآخر. فالموجبات الداخلية تعتمد على الدعم القادم من قيمنا الذاتية، وليس على شيئًا معطى لنا بحكم عقلانيتنا المجردة. ومن ثمّ، وبخلاف الموجبات الخارجية، ليس ثمة ضمانة لأن تكون الموجبات الداخلية التي تحض على تبني (ع) متوفرة، وذلك بما أن وجود هذه الموجبات معتمد على وجود قيم إضافية قد لا تكون موجودة -في حالتنا هذه، ضمن القيم التي يعتنقها الإسلامويون. وعامة، من الممكن، بادئ الرأي، ألا توجد، في بعض أشكال النزاع القيمي، من حيث المبدأ، مثل هذه القيم الإضافية، التي يمكن للطرفين التوسل بها في نزاعهما. وفي هذه الحالة سنجد أنفسنا في ذلك الطريق المسدود الذي أتيت على ذكره في صياغتي للنسبوية. وتعبير «من حيث المبدأ» له دور أساسي في

صياغة النسبوية هذه. فالنسبوية موقف نظري أو فلسفي؛ إنها ليست مجرد صعوبة عملية متعلقة بالمشقة التي قد يجدها المرء، أحيانًا، في إقناع شخص آخر مختلف معه حول مسألة قيميّة. موقف يرى أنه لا يمكن نهائيًا لأي من طرفي النزاع أن يصل إلى الطرف الآخر. وهو الأمر الذي ربما من شأنه، في واقع الأمر، أن يمثل تنبيها لمتبني (ع)، وبقدر ما يتم تنبيهنا، فإن إقرارًا بإعادة تعريف تايلور للعلمانوية، سيظهر كيف أنه يمحض احترامًا لائقًا لكل من الموقفين اللذين يمتلك كل واحد منهما الحقيقة في صفه، بينما (ع) لا يمكنه أن يّدعي قدر أكبر من الحقيقة للمُثل التي ينطلق منها، ومن ثمّ عليه أن يُسقط مبدأ الترتيب المعجمي الذي بمقتضاه توضع هذه المُثل قبل التشريعات والعادات والممارسات الدينية حال تعارضهما. ومن ثمّ، فإن النسبوية تتطلب الآتي: ليس ثمة موجبات خارجية لتبرير المثل العلمانوية، موجبات يتشاركها الجميع، ويعتبرونها موجبات فقط، وإنما ليس ثمة موجبات (ولا حتى داخلية) يمكنها، من حيث المبدأ، أن تبرر المُثل العلمانوية لمعتنقي وجهات النظر الدينية. إن الليبرالية العلمانية هي حقيقة من ضمن حقائق عدة وليست مجرد وجهة نظر من ضمن وجهات نظر عدة. هذه الدعوى الثانية (وجهة نظر ضمن أخرى) ليست بمحل للنزاع. ولكن بالنسبة لليبرالي علماني أن نسمح بالدعوى الأولى (القول بأن وجهات النظر الدينية التي يُراد لها غالبًا أن توضع ثانيًا في الترتيب المعجمي تتمتع بحقيقتها الخاصة) من شأنها أن تقوض الأولويات الأساسية لمبدأ الترتيب المعجمي. وعليه فإن دولة محايدة من النوع الذي يوصي به تايلور هي شكل أفضل لنظام الحكم، في سيناريو كهذا، من (ع)، الذي سيكون عليه أن يُقر بأن الليبرالية العلمانية ليست سوى حقيقة واحدة ضمن حقائق عدة. ومن ثمّ، فإن هذا التصور للنسبوية من شأنه أن يحض على تبني نموذج تايلور للدولة المحايدة عوضًا عن نموذج الترتيب المعجمي.

ولكن قبل أن نُسلّم بأن هذه النسبوية هي مصير (ع) المحتوم، بالنظر إلى أولية الموجبات الداخلية، نحن بحاجة إلى فهم أكثر تفصيلًا لماهية الموجبات الداخلية.

ما الذي يعنيه بالضبط أن يجد المرء موجبات داخلية لإقناع غيره؟ الموجبات

الداخلية، هي الموجبات التي نقدمها للشخص والتي تتوسل ببعض من قيَمه الخاصة بغرض اقناعه بتغيير رأيه حول قضايا قيمية معينة، كمسألة الرقابة على التجديف، على سبيل المثال. وعليه، إذا كان ثمة مسلم يرى وجوب الرقابة على التجديف، فإنليبراليًا علمانيًا متبنيًا لـ(ع) يمكنه فقط، إذا ما أراد إقناعه بتغيير رأيه، أن يتوسل ببعض القيم الأخرى التي يعتنقها هذا المسلم والتي يكون ثمة توتر أو تضارب بينها وبين رأيه في الرقابة على التجديف. أو بعبارة أشد صراحة، سيكون على المرء أن يجد أن مسلمًا كهذا مستمسك بـ 1) وجوب الرقابة على التجديف، ولكنه أيضًا مستمك بـ 2) قيم أخرى من شأنها أن تدعم قيمة حرية التعبير عن الرأي. وبالنسبة لـ(ع) أن نستخدم حججًا داخلية ضد مثل هذا المسلم يعني أن نشدد له على 2) بغرض إقناعه بالتخلي عن 1). وبالطبع، لو كانت (ع) مبررة على أساس موجبات خارجية لما استطاع المرء أن يتوسل باعتبارات كـ 2) بما أنها مجرد قيم شخصية. بل في هذه الحالة، لن يكون المرء بحاجة أصلًا إلى التوسل بمثل هذه الاعتبارات. فقط لأن كلًا منّا، تايلور وأنا، وتبعا لويليامز، نرى أنه ليس ثمة موجبات خارجية، يتعين على المرء أن يتوسل باعتبارات كـ 2).

على وجه العموم، إذن، استراتيجية الموجبات الداخلية لا يمكن لها أن تكون فعّالة إلا في حالة كان ثمة تضاربًا داخليًا بين قيَم أولئك الذين تُستخدم معهم (من المهم هنا أن نضيف الآتي: لا تتخذ التضاربات بين القيَم دومًا صورة التناقض الصارخ، بل نادرًا ما تكون كذلك في واقع الأمر. ولكن الأكثر احتمالًا والأكثر شيوعًا أن تتخذ صورة تضارب أكثر رهافة وخفاء، صورة توتر أو عدم انسجام).

يمكننا الآن أن نجمع هذه الخيوط في نسيج واحد. النسبوية، وكما عرّفتها من أجل مشاغل هذا البحث، هي مذهب يستمسك به في حالة الوصول إلى طريق مسدود بعينه، عندما لا يكون ثمة، من حيث المبدأ، موجبات داخلية، يمكن لطرفين مختلفين حول قيمة أو أخرى أن يستخدمها كل منهما ضد الآخر. وإذا كانت إمكانية النجاح في تقديم موجبات داخلية معلقة بإمكانية وجود تضارب داخلي فيما بين قيم واحد على الأقل من طرفي النزاع، فإن ذلك يشي ضمنيًا بأن النسبوية يُمكن أن يُستمسك بها فقط

عندما لا يكون ثمة أي تضارب فيما بين قيم كل طرف من طرفي النزاع، أي عندما يمتلكا اقتصاديات قيمة في أقصى وأتم درجات الاتساق. وبعبارة أخرى، من أجل تحقيق هذا الضرب من النسبوية ينبغي أن يكون الشخص الذي يختلف معه المرء متسقًا قيميًا على نحو تام (كما أقررت آنفا، من العسير أن يكون ثمة تناقضًا صارخًا فيما يتعلق بالموضوعات السياسية والأخلاقية)، ينبغي ألا يكون ثمة أي توتر أو تنافر حتى بين قِيَمه ورغباته. هذا تحديدًا ما يمكن أن يصل بنا إلى طريق مسدود مبدئيًا.

ولكن من العسير أن نتصور أن الذوات البشرية العادية تنعم بهذا القدر من الاتساق بحيث يغيب عنها تماما أي نزاع داخلي بهذا المعنى الواسع للكلمة. إن فكرة الغياب المطلق للنزاع الداخلي هي شرط أكثر استثنائية من أن نجده في أي اقتصاد قيمة. إن نسبوية، مبنية على هذا الشرط، يمكن أن نجد مثالًا عليها، فقط عندما يكون الطرفان المتنازعان حول قيمة ما بمثابة وحوش اتساق. ربما ينعم بهذه الدرجة القصوى من الاتساق في القيم بعض البشر الآليين العقلانيين المتخيَلين، ولكن فكرة أن تكون الاقتصاديات السيكولوجية الأخلاقية للبشر العاديين كذلك، هي فكرة بالكاد يمكن تخيلها. ومن ثمّ، طالما أن الإسلاميين المستمسكين بالتشريعات المضادة للتجديف عرضة لأن توجد تضاربات بين معتقداتهم القيمية، طالما أنهم لا يمتلكون اقتصاديات قيمة متسقة بالدرجة القصوى، فإن فرصة الموجبات الداخلية في ترسيخ الليبرالية العلمانية حتى في وجه سياسات الهوية لا تزال قائمة. إن الاتساق الأقصى وضع بالكاد يمكن تخيله، وبالتالي ليس ثمة ما يدعو لليأس من نجاح السياسات الليبرالية من دون موجبات وحجج خارجية.

ولكن لا يسعنا أن نترك الفكرة حيث هي الآن.

دعونا نتصور أن ثمة، في وقت ما، اقتصادًا سيكولوجيًا-أخلاقيًا غير ليبرالي معينًا متسم بدرجة عالية من الاتساق بحيث يفتقد لأي درجة من درجات التضارب والنزاع، ودعونا نتصور أن أي توتر أو نزاع قد يحتوي عليه بين قيمه، لن يساعدنا، في واقع الأمر، على إقناعه بالتخلي عن قيمه المضادة لليبرالية. فمن الممكن تمامًا أن يكون ثمة نزاع

قيمي داخلي عند الإسلامويين حول بعض القضايا، ولكن هذه القضايا لن تساعد (ع) في جهودها لإعطائهم موجبات داخلية من شأنها أن تغير رأيهم حول التجديف. ولكن يظل ذلك لا يمثل حجر عثرة أمام فرصة الليبرالية العلمانية. لماذا؟ أعتقد أن إجابة هذا السؤال مركزية بالنسبة لإبستيمولوجيا القيم الأخلاقية والسياسية. والإجابة هي: لأن الفلسفة السياسية لا يمكنها أن تعتبر الذوات الأخلاقية والمواطنين السياسيين بوصفهم موجودين خارج التاريخ، في اقتصاد سيكولوجي متسق وأبدي.

بما أن المواطنين هم ذوات تاريخية، فإن التاريخ، وما يطرحه عليهم، خلال مساره، من شأنه أن يُدخل النزاع عليهم، بما يطرحه من توترات وتنافرات في العلاقات بين التزاماتهم القيمية. دعوني أضرب مثالًا واحدًا، بعيدًا نسبيًا عن النزاع المتعلق بمسائل التجديف، لكي أوضح مقصدي. من الموثق على نحو جيد الآن، أن الزيادة الكبيرة في المواقف المناصرة للإجهاض بين النساء، حتى المحافظات نسبيًا منهن، في الولايات المتحدة في الربع الثالث من القرن الماضي، كانت نتيجة لخروجهن الواعي من نزاع ضمن التزماتهم القيمية، نزاع قد انبثق على نحو تام فقط في هذه الحقبة من التاريخ، كنتيجة لنهوض الصناعات الخدمية والاضمحلال النسبي للصناعات الثقيلة، وهو ما خلق إمكانية وجود قوة شغل موزعة على نحو أكثر جنوسية، لقد فتح هذا التغير التاريخ الآفاق لتوظيف النساء، وهو ما أدخل التضارب على قيم النساء، حتى المحافظات منهن، وقتئذ، وهو ما أدى بهم، بدورة، إلى مراجعة آرائهم حول مسألة الإجهاض. الفكرة هي، إذن، حتى لو بدا اقتصاد قيمي ما، في وقت معين، منيعًا أمام الموجبات الداخلية، نظرًا لكونه متماسكًا ومتسقًا نسبيًا، وطالما فكرنا في الاقتصاديات السيكولوجية-الأخلاقية بوصفها موجودة ضرورة في التاريخ، فسنرى أنه عرضة، دومًا، لأن يُحقن بالتضاربات الداخلية على يد التطورات التاريخية.

هذه الفكرة هيجيلية على نحو جوهري، بالرغم من كونها، ولسوء الحظ، مشوهه في عمل هيجل نفسه (بغض النظر عن كل جهود المتخصصين الأخيرة لإثبات براءة هيجل من ذلك) وذلك بسبب التعبير عنها بمصطلحات حتموية أكثر مما ينبغي. ولكنها

فكرة في غاية الأهمية بالنسبة لأولئك الذين يرون أن (ع) يمكن تبريرها على أساس موجبات داخلية فقط، وأن ذلك لا يلزم عنه نسبوية من النوع الذي أتينا على ذكره.

والحال، أن هذه الفكرة الهيجلية أشد عمقًا مما قد تبدو عليه. إذ قد يبدو أن أقصى ما يمكننا قوله هو أنه في المستقبل، قد يكون بوسعنا أن نقنع شخصًا ما، على خلاف معنا حول مسألة قيمية، بواسطة موجبات وحجج داخلية، ولكن في الوقت الراهن، على الأقل، نحن في طريق مسدود، وليس ثمة من سبيل لإقناعه، وبالتالي لا يسعنا في هذا الوقت إلا أن نقول بصحة نسبوية الموجبات. ولكن هذا الوصف الاختزالي يغفل عن القيمة النظرية الحقيقية للتوسل بالذات في التاريخ.. هذا التوسل الذي يُقصد منه تحديدًا التبرؤ من الفكرة القائلة بأن علينا أن نفكر في الذوات بوصفها موجودة في شرائح زمنية منفصلة، وأن علينا أن نكون نسبويين فيما يتعلق بقيمهم في كل شريحة. فبغض النظر عن أنه لا يزال من الممكن تصور الذات على نحو تزامني[1] في كل شريحة زمنية. إلا أن ذاتًا متصورة على نحو تتابعي[2] أصالة (ذات يكاد يكون من المحال أن نجدها عند الفلاسفة التحليليين ولا المنظرين السياسيين في كتابتهم حول السياسة أو الأخلاق أو حول أي شيء آخر)، ذات ليست متصورة على نحو تزامني ولا في زمن مُحقب إلى حقب منفصلة عن بعضها البعض، وإنما ذات متصورة، عوضًا عن ذلك، بوصفها ذاتًا غير محدودة، مفتوحة النهايات، وتاريخية على نحو جوهري، هي تحديدًا التي أُريدَ لها أن تحل محل ذات مُنسبنة[3] زمنيًا، حيث تحوز قيمها على حقيقة «نسبية» أو تكون موجباتها [الداخلية] مختوم عليها نسبيًا. ومن ثمّ، فإن الميل إلى القول: «نسبوية الآن، لكن ربما ليس لاحقًا!» لا يتفق تماما مع عمق الفكرة التي يبرزها تشديد هيجل على أهمية التاريخ لتصورنا عن الذاتية البشرية. فلكي يكون ثمة اتفاق تام ينبغي أن نرى أنه ليس ثمة ضرب من النسبوية جائز في حق الذوات المتصورة على نحو تتابعي بشكل جوهري، ومن ثمّ، المنفتحة على التضاربات الداخلية التي من شأن التاريخ أن يدخلها عليها.

(1) Synchronically.

(2) Diachronically.

(3) Relativized.

سأعترف، مرة ثانية، بأن توسلي بهيجل هنا انتقائي بدرجة كبيرة، وذلك بما أن لعب التاريخ لهذا الدور في فهمنا للذاتية الأخلاقية، يفتح -على نحو مفارق- الأشياء ضد هذا الضرب من الحتموية التاريخية الذي تعنيه التاريخانية عند بعض (وليس كل) قراء هيجل. إن ما انتقيته استحسانًا من لدن هيجل هو الفكرة التالية: إن العقل (ما أسميه الموجبات الداخلية مقتفيا لوليامز) يعمل عمله في ذات بشرية بإحداثه لتغيرات القيمة وذلك بواسطة تفكر هذه الذات في سبيل لمجاوزة التضاربات الداخلية الواقعة بين القيم (وهو ما يصفه الهيجليين الشعبيين -وليس هيجل نفسه أبدًا- على نحو تخطيطي مبالغ فيه بالثلاثي المصطلحي الديالكتي: «الأطروحة، ونقيضتها، وحاصل التأليف بينهما»[1]؛ وهو ما يفعله المرء غالبًا كنتيجة للتضاربات (أو ما تُسمى عند الهيجيليين الشعبيين بالأطروحات المضادة) الناجمة عما تطرحه مواجهاته مع التاريخ من معطيات جديدة. وبمجرد ما نفكر في الأمر على هذا النحو، لن يكون ثمة داعٍ للاعتقاد بأن النسبوية تستتبع فقدان الموجبات الخارجية، ومن ثمّ، لن يكون ثمةَ داعٍ للتشاؤم حيال فرصة الموجبات الداخلية لأن تكون موردًا من موارد ترسيخ سياساتٍ ليبرالية علمانية. ضمن هذا المنظور الهيجلي الانتقائي عن أهمية التاريخ والذاتية التابعية، سيكون الوصف الصحيح لما قد وصف خطأً على أنه تشاؤم أن نقول ببساطة بأنه ليس ثمة ضمانة حتمية على أن الليبرالية العلمانية هي الصورة النهائية التي ستحقق فيها السيرورة التاريخية. إن ذلك ليس تشاؤمًا وإنما هو مجرد رِدة عن التاريخانية الحتموية. وللمرء أن يكون مؤملًا بالقدر الذي يجعله يرجو من التاريخ أن يُدخل التضارب على وجهات النظر التي يريد أن يوفر موجبات داخلية تمكنه من تغيير موقف المستمسكين بها. ومن ثمّ، بوسع الليبرالية العلمانية أن تظل مستمسكة بمُثلها واثقة فيها، وليس على الدولة العلمانية أن تعتصم بالحيادية تجاه كل من العلمانوية ووجهات النظر الدينية الأخرى، حتى في وجه أشد الاختلافات ضراوة مع وجهات النظر الأخرى هذه.

أن يكون متعينًا علينا أن نعتبر أهمية التاريخ للذاتية على هذا النحو لا يعتبر

---

(1) thesis, antithesis& synthesis.

مجرد موقف ميتافيزيقي؛ وإنما هو موقف تقييمي[1]. هذه نقطة حاسمة. ففي النهاية، يمكن لشخص آخر أن يرى أن للتاريخ سجلًا محبطًا فيما يتعلق بحل النزاعات بين الجماعات، ومن ثمّ يعترض على رفضي للنسبوية، ذلك الرفض الذي يتحجج بالقول بأنه من الممكن أن توجد دومًا تضاربات داخلية في نفس الفرد الواحد أو فيما بين أفراد الجماعة الواحدة، من شأنها أن تحل النزاعات الموجودة فيما بين الأفراد أو فيما بين الجماعات. فهذا الشخص لا يمكنه ببساطة أن يجد في التاريخ ما يُصدق على هذا الوضع: عندما يكون ثمة خلاف ضاري بين طرفين حول القيم، فإن التاريخ من شأنه أن يُدخل تضاربًا على أحد الطرفين مما يُهيء للطرف الآخر موجبات داخلية تمكنه من اقناعه. سينكر محاوري هذا الكلام، قائلًا بأن سجل التاريخ لا يشير أبدًا إلى أن ذلك هو الوضع البدئي. في الواقع، ليس لدي حجة فلسفية أو ميتافيزيقية خالصة يمكنني أن أحاجج بها ضد هذا الشخص الذي لا يتفق معي حول أهمية التاريخ في نزاع الذوات الأخلاقية مع بعضها البعض. أن نحكم على هذا المحاور بأنه مخطيء يعني في نهاية المطاف أن نؤكد على قيمة ما، بل واقع الأمر، أننا لا يمكن أن نخطّئه من دون أن نؤكد على قيمة ما، لا يمكننا أن نخطئه من دون حجاج تقييمي [معياري]. وأن نقول ذلك يعني أننا نؤكد على أولوية التقيمي على الميتافيزيقي.

ولكن ذلك يحتاج إلى شرح أطول نفسًا.

الموقف المبدئي الذي ننطلق منه يقول بأن علينا أن نرى أهمية التاريخ بالنسبة للذاتية على أنها كالتالي: يرى المرء دوما أنه، على الأقل، من الممكن لنزاع حول القيم أن يُحل عن طريق التفكر الداخلي الناجم عن التضاربات الداخلية التي تدخل على نفس أحد الطرفين المتنازعين بسبب المعطيات الجديدة التي تطرحها التغيرات التاريخية عليهما. عندما نرى أهمية التاريخ على هذا النحو، يُسمح لنا أن ندير ظهرنا لدعوى النسبوية القائلة بأن النزاعات الأكثر عمقا حول القيم من شأنها أن تصل إلى

---

(1) Evaluative.

متعلق بالقيم، يعكس قيمة ما. (م).

طريق مسدود. وهو ما يعني القول بأن مثل هذا الموقف البدئي يسمح للمرء بـألا يُسلِّم بحق أو صواب أو صحة ما عند خصمه، في حالات النزاع السياسي والأخلاقي العميق والشائك. وهكذا يبقى السؤال العسير الذي طرحته أعلاه قائمًا: ما الذي يعطينا الحق بأن نرى أهمية التاريخ بالنسبة للذاتية الأخلاقية على هذا النحو المذكور تحديدًا؟ لماذا لا نرى أهميته هذه على نحو مغاير تمامًا، قائلين بأن التاريخ يقدم أدلة كثيرة جدًا على بطلان ما ادعيت أنها، على الأقل، إمكانية لازمة وواصبة؟ بالرغم من التعقيد الجهوي القائم هنا [أي دلالة الضرورة والإمكان]، فإن فكرة محاوري هي التالية: إن ما أصر على أنها إمكانية، ربما تكون مجرد إمكانية عرضية، وبالتالي، ليس ثمة ضرورة لأن تتحقق هذه الإمكانية على الدوام. وأن التاريخ لا ينبغي، ببساطة، أن يُنظر إليه على هذا النحو المتفائل الذي أنظر به إليه. فنعم من الممكن أن يُدخل التاريخ على الذوات الأخلاقية هذه التضاربات الداخلية التي من شأنها أن تحل النزاعات، ولكن من الممكن أيضا ألا يفعل ذلك. لماذا أصر، إذن، على أنه ينبغي أن ننظر إلى التاريخ على أنه سيفعل ذلك ضرورة؟

كما اعترفت آنفًا، ليس بوسعنا أن نجيب على هذا السؤال بطريقة غير معيارية أو بطريقة ميتافيزيقية خالصة (وبالتالي ليس ثمة مبرر لموقفي المتعلق بأثر التاريخ على الذوات الأخلاقية). فليس ثمة شيء في التاريخ، ليس ثمة شيء في مفهوم التاريخ وموقعنا فيه، إذا ما تصورناه على نحو وصفي وغير معياري تمامًا، يدفعنا إلى الاعتقاد بأن التاريخ سيوفر هذا الوضع البدئي الذي أصرُّ عليه. أن أتخذ هذا الموقف، إذن، يعني أنني أتخذ موقفًا تقيميًا، موقف [لو تكلمنا بلغة منطقية] من الرتبة العالية[1]. فقط عبر اتخاذ هذا الموقف التقيمي يمكن لليبرالي العلماني أن يعبّر عن ثقته في أن النزاعات ضمن السياقات الهوياتية مع الاتجاهات غير الليبرالية لا تدفعنا أبدًا للقنوط قائلين بأنه من المحتمل أن يكون لكلا التوجهين (الليبرالي وغير الليبرالي) نمط الحقيقة الخاص به.

(1) High-order.

ما الذي أعنيه بقولي أن هذا الموقف هو، في نهاية المطاف، موقف تقيمي، وأنه هو الذي يمنح الليبرالي العلماني الثقة لكي يُصرّ على الصوابية المطلقة لليبرالية العلمانية في مواجهة خصومه غير الليبراليين، بالرغم من غياب الموجبات الخارجية والمبررات الخارجية لليبرالية؟ ما أعنيه ببساطة هو الآتي: إنه موقف يعكس قيمة ما، قيمة مركزية لما أعتقد أنه (ولكي نتصوره عل أحسن وجه) نسخة استثنائية وخاصة جدا من الإنسانوية[1].

وهاكم كيف سمحت لنفسي أن أفكر في الأمر على هذا النحو:

عندما يكون المرء في خضم نزاع أخلاقي مع شخص آخر، حتى ولو كان نزاعًا مُرًّا وضاريًا، من الأفضل بمراحل أن يتخذ المرء موقفًا شموليًا احتوائيًا تجاه خصمه بحيث يجهد لكي يتشارك معه الحقيقة كما يراها المرء، عوضًا عن أن يتخذ تجاه موقفًا إقصائيًا قائلًا بأنه ربما يمتلك نمطه الخاص من الصحة أو من الحقيقة. الموقف الثاني هو ما يقول به الشخص النسباني التعدداوي، وسيكون هو قول أي شخص لا يرى قوة التبصر الفلسفي والمنهجي للفكرة الهيجلية عن الذات وأثرها على الأخلاق والسياسة، كما أراه أنا. لكن بالنسبة لشخص يرى تلك القوة وهذا الأثر سيكون الموقف المصطفى هو الموقف الأول، الموقف المبني على قيمة الشمول. تلك القيمة التي تدّعي أنه من الأكثر جاذبية أن يقول المرء حتى لأعتى خصومه في نزاع أخلاقي أو سياسي «لا بد أن تكون أخي» عوضًا أن يقول له «لا يمكنك أبدًا أن تكون أخي»، وأن تصرّ على أنه يجب أن يكون أخ لك، أن ترفض السماح له بأن يكون له حقيقته الخاصة، وأن تجهد، عوضًا عن ذلك، لأن تقنعه بالحقيقة كما تراها أنت، يعني أنك تتخذ موقف الشمول والاحتواء تجاهه. قد يبدو ذلك مفارقًا، فالمرء هنا يرفض أن يمنح رأي خصمه حقيقته الخاصة به باسم الأخوة. ولكن هذا هو الحال بالضبط. ربما يمكن فقط لموضوع أكثر جنوحًا وتجريدًا من الفلسفة ألا يرى في ذلك مفارقة على الإطلاق.

سأعترف بأن الأسلوب البلاغي لـ«لا بد أن تكون» في مقابل «لا يمكن أبد أن

---

(1) Humanism.

تكون» الذي استخدمته في الفقرة السابقة للتعبير عن تناقض القيم لا يقدم وصفًا للخيارات الأفضل. ولكني قد استخدمت هذا الأسلوب الصارخ حتى أصف الخيارات في أكثر حالاتها تطرفًا، وغرضي هو عرض التناقض في أوضح صورة. فأن يهتم المرء بالحقيقة كما يراها هو، وأن يهتم كفاية بالآخرين الذين لا يرونها، وأن يجهد لجعلهم يشاركونه إياها، لا يعني أنه مضطر لاستخدام مفردات من قبيل «لا بد» أن تكون أخي وتتبنى الحقيقة كما أراها، ولكن يكفيه أن يستخدم مفردات تصور شيء من الاهتمام الذي أود أن أبرزه هنا في مواجهة الشكل النسبوي للتعدداوية، الذي من شأنه تحديدا ألا يهتم على هذا النحو. معارضة هذا الشكل النسبوي للتعدداوية، أقول، إنها لا تتضمن التوسل بالفكرة الهيجلية عن الذاتية على نحو ما فعلت فقط، وإنما تتضمن أيضًا النظر إلى هذا التوسل بوصفه توكيدًا على قيمة العناية بالحقيقة (كما يراها المرء)، عوضًا عن إظهار اللامبالاة تجاه أولئك الذين يختلفون مع المرء، كما يفعل الشخص التعدداوي النسبانوي[1]، حينما يقول لهم: لكل منا حقيقته. ومن ثمّ، فإن هذا الضرب من العناية بالحقيقة هو نفسه يعكس ضربا من العناية بالآخرين والاهتمام بهم، اهتمام بالقدر الذي يكفي لأن يريد المرء أن يقنعهم بالحقيقة[2]. هذه هي فكرة الحديث عن «الأخوة» كقيمة، قيمة إنسانوية، والتي هي، بهذا المعنى المخصوص، غائبة عن القالب النسبوي للتعددية.

بالنسبة للعديد من الإنسانويين سيبدو مثل هذا الكلام عن الأخوة -الذي ينبع من مثال العناية بشيء مجرد جدًا كالحقيقة، ويروم مشاركة هذا الشيء المجرد مع الآخرين- أسلوب كلام مفرط في تجريديته مقارنة بالأساليب الواقعية والعملية التي نتكلم بها عادة عن قيمة الأخوة الإنسانوية، أو مقارنة بالأساليب العاطفية الأدبية التي عُبر بها

---

(1) Relativistic pluralist.

(2) الرغبة في إقناع الآخرين بالحقيقة دليل على اهتمامنا بهم. لو لم نكن مبالين بهم لما همنا اهتداؤهم للحقيقة أو ضلالهم عنها. على عكس الموقف النسبوي حيث يقول المرء لمن يختلف معه أنت تمتلك حقيقتك الخاصة وأنا أملك حقيقتي الخاصة، وليمض كل منا في سبيله مع حقيقته ببساطة، حتى لو كان المرء معتقد بأن حقيقة خصمه هذه محض ضلال. (م).

عنها منذ استعارة «الحلاوة والطلاوة»[1] إنها أخوة مبنية على قيمة إبستيمولوجية عوضًا عن أن تكون مبنية على القيم الأخلاقية المعهودة كالتضامن والمؤازرة المُعبر عنهما في النسخ المعيارية من الإنسانوية. فبالنسبة لهؤلاء الإنسانويين التقليديين، ستبدو مفارقة إنكار المرء حق خصمه في امتلاك ضرب الحقيقة الخاص به باسم الأخوة بمثابة تقويض لمذهب الإنسانوية من داخله. ولكن كما قلت آنفًا: ليس ثمة مفارقة أو تناقض هنا، إنها لآية على الاحترام الوافر لشخص ما، آية على اعتباره إنسانًا، أن تريد منه بصدق أن يؤمن بما تؤمن به على أنه الحقيقة، عوضًا عن أن تقر له بأن رأيه حقيقي هو الآخر (له حقيقته الخاصة) وأنت مقتنع بأن رأيه هذا محض ضلال. أعترف بأن هذه طريقة مجردة للغاية للتعبير عن مِثال الشمول والاحتواء الإنساني. ولكن لماذا ينبغي ألا يكون للإنسانوية مصادر مجردة؟ لربما كانت هذه المصادر المجردة هي بالتحديد ما يمكنه أن يعطي للإنسانوية بعضًا من القوة والصلابة، الأمر الذي من شأنه ألا يجعلها منبوذة كما لو أنها مذهب فاسد وملأه الرياء.

لو كنت محقًا في كلامي هذا، فسيكون هذا التأويل التقييمي والإنسانوي على نحو مجرد لدور التاريخ في تشكيل الذاتية الإنسانية في الأخلاق والسياسة هو ما يتأسس عليه، في نهاية المطاف، رفضي للنسبوية في مجال القيم الأخلاقية والسياسية[2]

---

(1) Sweet and light.

استُخدِم التعبير لأول مرة على يد الكاتب الأيرلندي المعروف جوناثان سويفت (1745-1667) في كتابه «معركة *الكتب*» ولكنه اشتهر على يد الكاتب الإنجليزي ماثيو أرنولد (1888-1822)، حيث استخدمه عنوانًا للفصل الأول من كتابه «*الثقافة والأناركية: مقالة في النقد السياسي والاجتماعي*»، للتعبير عن فضيلتي الحضارة الأهم اللازم توافرهما في أي ثقافة إنسانية عالية: الجمال والذكاء، خصيصتي الإنسان الكامل، بحسبه، وضمانة التناغم الاجتماعي والسياسي. (م).

(2) من المهم أن نفهم أمرين عن هذا الموقف التقييمي شبه الإنسانوي: أولًا، يتعين على المرء أن يكون واضحًا فيما يتعلق بدوره في الحجاج العام لهذا البحث. إنه ليس شيئًا يروم الهجوم على النسبوية على نحو مباشر. ليست المسألة كأن نقول «إنني أتخذ الموقف التقييمي التالي: إن موقفي هو الصحيح وليس مجرد موقف ضمن مواقف أخرى صحيحة». سيبدو ذلك سطحيًا وغير مقنع بالكلية، وسبيلًا لتجنب الاشتباك الجاد مع شبح النسبوية الناتج (بادئ الرأي) عن التوكيد على الموجبات الداخلية وإنكار الموجبات الخارجية. وإنما هو شيء يروم، عوضا عن ذلك، أن =

(الموقف، في المجال العلمي، مختلف بدرجة أو بأخرى. حتى لو تبنى المرء تصورًا استعرافيًا[1] للقيم الأخلاقية، كما حدث وفعلت، فإن المسائل المتعلقة بالنسبوية في الحقل الاستعرافي الأكثر تجريدية أكثر وضوحًا، والردود على النسبوية في هذا الحقل تحتاج أن تؤسس على وجوه عدة، وهو أمر معقد بحيث لا يمكن أن أتناوله هنا).

ولكن ما هي بالضبط أهمية هذا الفهم للحجة الهيجلية بالنسبة للعلمانوية التي هي موضوع هذا البحث؟

= يتضح بالحجاج الهيجلي ضد النسبوية الذي يتوسل بفكرة الذات -في- التاريخ. إنه يروم دعم هذا الحجاج، والذي يُعتبر الحجاج الأساسي ضد النسبوية. إن الموقف التقييمي هو ببساطة موقف يتعامل مع مسألة كيفية تأويل التاريخ والآفاق التي تفتحها أمام إمكانية ادخال التضاربات على الاقتصاديات السيكولوجية لأولئك اللذين يتنازع معهم المرء حول قيم سياسية أو أخلاقية. إنه منظور يمنح المرء الحق في تبني موقف بدلي ما من هذه المسألة. ولا يقدم أي حجة أخرى أكثر مباشرة ضد النسبوية.

وثانيًا، إنه موقف يتخذه المتنازعون تجاه بعضهم، أي إنه موقف يستحضر فقط حال كان ثمة نزاع أو اختلاف أصيل بين موقفين، بين (ع) وبين بعض المواقف الأخرى المضادة لـ(ع) على سبيل المثال. والنزاع أو الاختلاف الأصيل يمكن أن يقع فقط عندما يمكن لـ(ع)، في المقام الأول، أن تدّعي، بأنها ذات أهمية بالنظر إلى ظروف اجتماعية بعينها، وبالنظر إلى مُثل بعينها قد وضعها نظام الحكم فيها نصب عينيه. وفقط عندما تدّعي (ع) ذلك، عن حق، وعندما تكون هناك مواقف أخرى معارضة لها، يمكن القول بأنه ثمة نزاع بين (ع) وهذه المواقف. ولكن (ع) قد تكون أحيانًا غير ذات صلة وبلا أهمية تمامًا بالنظر إلى ظروف اجتماعية بعينها، وبالنظر إلى المُثل التي وضعها نظام الحكم فيها نصب عينيه. ومن ثمّ، على سبل المثال، لو كنت محقًا في ما قلته حول غاندي في التعليق (و) من القسم الرابع أعلاه، فإن (ع) لم تكن لها أهمية جلية بالنسبة للهند عندما بدأ غاندي يكتب حول الموضوع. ولهذا السبب لم يتخذ غاندي موقفًا يمكن عدّه موقفًا منازعًا لـ (ع)؛ وإنما كان يقول، عوضًا عن ذلك، إن (ع) لم تكن لها أهمية ولا تطبيق في سياق المجتمع الهندي في ذلك الزمن. وينتج عن ذلك، بالتبع، أن الموقف التقييمي شبه الإنسانوي المناصر للحجة الهيجلية في كليتها ليس شيئًا يمكن لـ (ع) أن تتبناه في ذلك السياق. وذلك لغياب النزاع الأصيل، فليس ثمة خصم أصيل يمكن اتخاذ هذا الموقف تجاهه.

(1) Cognitive.

6- خلاصة: العلمانوية: التطبيق والسياق والتسامح

لقد كان الهدف من القسم السابق هو توضيح كيف يمكن لدولة متبنية لـ(ع) أن تظل مستمسكة بفكرة الترتيب المعجمي، بالرغم من رفضها للنسبوية. لقد كان المقصود هو نفي حاجة الدولة إلى التخلي عن (ع) والعودة إلى نموذج الحياد بين شتى وجهات النظر الدينية وغير الدينية.

لو كان حجاج القسم السابق مقنعًا، فإنه بالرغم من أن أي شخص متبني لفكرة الاجماع التقاطعي حول بعض السياسات كـ(ع) يلزمه أن يتبني فكرة التعددية فيما يتعلق بـموجبات تبني (ع)، إلا أنه غير ملزم بتبنها فيما يتعلق بالخلاصات والنتائج المبنية على هذه الموجبات. وذلك لأن ذلك الحجاج يسمح له بأن يقول: أنا لا أرى أن لـ(ع) حقيقتها النسبية وإنما حقيقتها المطلقة. فبالحق (الممنوح من قِبل الدياليكت الهيجلي في كليته، أؤكد مرة أخرى) يرى المستمسكين بـ(ع) أن رأيهم صحيحًا ويعتصمون به في وجه خصومهم، انطلاقًا من إمكانية أن يُدخل التاريخ تضاربًا على تفكير هؤلاء الخصوم، ومن ثمّ يوفر لهم موجبات داخلية، تجعلهم يُغيرون رأيهم حول (ع). ولن يرضوا بأقل من نتائج علمانية كليّة، ولن تتزعزع ثقتهم في حقيقة (ع) حتى لو سلّموا بأن (ع) لا يمكن تطبيقها إلا إذا توفرت لأصحاب وجهات النظر الدينية غير الليبرالية، وكنتيجة للتطورات التاريخية، الموجبات الداخلية التي ستدفعهم لتغيير رأيهم حول (ع). وعليه، ففي الأمثلة المذكورة آنفا، سيتم الإصرار على أن شيء مثل التشريعات الدينية التي تفرض رقابة على التجديف أو التشريعات الأسرية المجحفة جنوسيا، لا بد أن توضع، في الترتيب المعجمي، بعد قيم حرية الرأي والمساوة الجنوسية. ولن يتم التسليم بأن هذه التشريعات تمتلك حقيقتها النسبية، النابعة من داخل وجهة النظر الدينية الأوسع التي تنتمي إليها. فمجمل الفكرة من التوكيد على الإطار الهيجلي لفهم دور الموجبات الداخلية هي ضمان أن (ع) ليست بحاجة إلى أي تنازل أو تسوية فيما يتعلق بالحقيقة أو الصوابية المطلقة لالتزامها بحرية الرأي أو المساواة الجندرية، تلك الصوابية التي تعطيها الحق لتثبيت الترتيب المعجمي الذي تفضله. ومن ثمّ، فإن

(ع) لن تحط من الليبرالية العلمانية جاعلة منها مجرد منظور حقيقي ضمن منظورات أخرى حقيقية، وهو الأمر الذي يقتضيه القول بالنسبوية. هذه الفكرة بالغة الأهمية بالنسبة لسؤالنا: هل يتعين علينا أن نستمسك بـ(ع) أم أن نعترف بأفضلية نموذج الدولة المحايدة كما يقترح علينا تايلور؟

يمكن لهذه المسألة أن تُفحص على نحو نافع، عن طريق النظر في مثال شهير ومُناقش بكثرة من الهند كحالة دراسة. عقب استقلال الهند، سُمح للمسلمين، بعد نقاشات مذهلة، وبنص الدستور، بأن يعيشوا وفقًا للتشريعات الإسلامية الخاصة بالأحوال الشخصية والأسرية. (سوف أتناول هذه الحالة متجاهلًا أنه قد كان في المقابل ثمة شرط لإصلاح القانون الهندوسي حتى يطبق على الأحوال الأسرية. وما يظهره عدم التكافؤ هذا بين المسلمين والهندوس، هو أن منح المسلمين الحق في التحاكم لشريعتهم الخاصة يتعارض مع كل من (ع) ونموذج الدولة المحايدة الذي يدافع عنه تايلور، ولكن ما يعنيني هنا هو فقط واقع أن المسلمين قد وهبوا هذا الحق، وكيف أن ذلك لا يتوافق مع (ع).

والحال، أن كيفية تأويل هذا الاستثناء الممنوح للمسلمين في الهند مسألة حساسة جدا، وثمة تصوران محتملان عما قصدته الدولة من فعلها ذلك، وبالتالي ثمة تصوران محتملان عن طريقة رؤية الدولة لنفسها.

إحدى طرق النظر في هذه الحالة هي أن نراها بوصفها انتصارًا لنمط التعددية الذي يقترحه الموقف النسبوي. فما تسمح به التعددية، في صورتها النسبوية، هو الآتي: تقوم الدولة الديمقراطية الليبرالية، وباسم الحقوق الثقافية للأقلية، بمنح الأقليات (المسلمين في حالة الهند) الحق في الاحتكام إلى تشريعاتهم الخاصة المتعلقة بالزواج والطلاق والنفقة، وإلخ، حتى لو كان بعض هذه التشريعات غير ليبرالية من مناحٍ شتى. وفقًا لهذه القراءة، يمكن للدولة أن تسمح لجماعة أهلية مسلمة أقلية أن يكون لها نظامها العرفي أو القانوني البديل، والذي يُعدّ منافسًا للقانون الليبرالي، بما يتمتع به من نمط الحق أو الصواب الخاص به، وعلى التعدداوية التي يلتزم بها الدستور أن تقر

بهذه الحقيقة[1]. يمكن النظر إلى الدولة، إذن، على أنها ترنو إلى موقف حيادي، إنها لم تفضل المُثل العلمانية على التشريعات الإسلامية الشخصية كما يقتضي الترتيب المعجمي، ولكنها قبلت، عوضًا عن ذلك، مطلب المسلمين في نقاشات الجمعية التأسيسية بأن يُسمح لهم أن يعيشوا وفقًا لقوانينهم الخاصة. بعض الأصوات المسلمة في هذه النقاشات قد حاججت بأن فكرة حقوق الأقلية نفسها ينبغي أن تُأول على أنها تعني منح الأقلية مثل هذا الاستثناء.

ولكن الاعتبارات الهيجلية التي أتيتُ على ذكرها تسمح بقراءة أخرى لمنح المسلمين هذا الامتياز، وهي القراءة التي أعتقد أنها، أيضا، الأدق تاريخيًا، وأنها هي التي دارت بخُلد أغلب الذين شاركوا في وضع الدستور. وفقًا لهذه القراءة لم يمنح المسلمون الحق في العيش وفقًا لتشريعاتهم الأسرية والشخصية على أساس أن منظورهم، بوصفهم أقلية ذات حقوق، مثله مثل المنظور العلماني، يتمتع بحقيقته الخاصة، التي يجب أن يُعترف بها من قِبل دولة متصورَة على أنها محايدة تجاه المنظورين. ولكن التفكير كان، عوضًا عن ذلك، كالآتي: عقب الاستقلال تكبد المسلمون الذين بقوا في الهند ولم يهاجروا إلى باكستان خسائر فادحة -لقد خسروا تعدادهم كسكان، ليس فقط بسبب الهجرة إلى باكستان، ولكن أيضًا بسبب قتل المسلمين في المجازر التي وقعت على الجانب الهندي من الحدود المرسّمة حديثًا، وخسروا وظائفهم، وأرضهم، التي لم تعد موجودة حتى في المناهج التعليمية في المدارس والكليات، لقد خسروا حتى لغتهم: الأردية. في ظل كل هذه الخسائر، سيكون حرمانهم من المناحي الثقافية لحياتهم والمتركزة في قوانينهم الشخصية والأسرية، بمثابة ضربة لا إنسانية من قِبل الدولة في حق هذه الأقلية. ما يتعين على دولة متبنية لشيء مثل (ع) أن تفعله، إذن، هو أن تنتظر من التاريخ أن يُدخل على تفكير المسلمين تضاربًا داخليًا، يوفر لهم الموجبات الداخلية

---

(1) أكرر، أن هذا الامتياز قد مُنح فقط للمسلمين، ومن ثمّ، ليس هذا بمثال جيد لنموذج الدولة المحايدة الذي يفضله تايلور [والذي يقتضي منح هذا الامتياز للجميع]، ولكن أسقط ذلك من اعتباري هنا؛ لأن غرضي هو فقط طرح هذه القراءة النسبوية لمنح المسلمين هذا الامتياز. هذا التفضيل يرجع جزئيًا إلى مسائل حقوق الأقلية المرتبطة بالمسلمين بوصفهم أقلية في الهند.

التي من شأنها أن تغير موقفهم من مُثل المساواة الجنوسية العلمانية، وأن تدفعهم إلى التخلي عن تشريعاتهم الشخصية والأسرية. ولكن إلى أن يحدث ذلك، يمكن أن يتم تعليق الترتيب المعجمي الذي بموجبه توضع هذه التشريعات بعد المساواة الجنوسية، وهو ما يختلف تماما عن تنحيته جانبا. فتنحيته ممكنة فقط إذا ما كانت الدولة تعتقد أن لهذه التشريعات حقيقتها الخاصة تمامًا كما لمثال المساواة الجندرية حقيقته الخاصة. ولكن تعليقه يمكن أن يتم على أساس مختلف تمامًا: سيتم تعليق (ع)؛ لأن تطبيقه في ظل غياب الموجبات الداخلية لدى المسلمين سيعد ضربًا من القهر والتسلط.

(على الهامش، يتعين عليّ أن أضيف الآتي: في الوقت الحاضر، قد صارت هذه المسألة معقدة على نحو لا يطاق، بالنظر إلى واقع كون مطالب إصلاح التشريعات الشخصية الإسلامية، في أيامنا هذه -ومنذ سنوات- لا تأتي من أي شيء يشبه السماح للمسلمين بإصلاحها كنتيجة لتدبرهم الداخلي فيها، وإنما تأتي من تحرش اليمين الهندوسي بالأقلية المسلمة. وأن نتوقع من المسلمين أن يسمحوا بهذه الإصلاحات تحت وطأة هذه التحرشات يعني أننا فشلنا في فهم الشروط السيكولوجية المسبقة اللازمة لكي تعمل الموجبات الداخلية عملها في سياق تاريخي ما. فقدرة جماعة ما على أن تتغير بواسطة تعقل داخلي تتطلب قدر كبير من الأمان النفسي ومن الثقة في النفس، وهذا تحديدًا ما تقوضه مثل هذه التحرشات).

ولندع الآن تفاصيل هذا المثال، ولنعد إلى الفكرة العامة: تكشف هذه القراءة الثانية عن أن إطارًا هيجليًا للتفكير في التبرير بواسطة الموجبات الداخلية وفي تبني الخيارات السياسية عبر إجماع تقاطعي، من شأنه أن يستبق أي حاجة إلى التفكير في أن الدولة يجب عليها أن تكون محايدة تجاه المُثل العلمانية والمنظورات الدينية. وأن يسمح بالتمسك الواثق بـ(ع)، الواثق ليس فقط في أن مُثله الليبرالية الموجودة على المحك تتمتع بالحق المطلق، وإنما أيضًا في أنه سيتمكن في نهاية المطاف، من تقديم الموجبات الداخلية لأصحاب وجهات النظر غير الليبرالية التي من شأنها أن تدفعهم إلى تبني هذه المُثل.

ولكن كيف تنسجم هذه الفكرة مع استحساني لدوافع تايلور لإعادة تعريف العلمانوية، بينما أرفض إعادة تعريفه بالذات؟ إنها تنسجم عبر ترديدها لصدى التمييز بين مسائل التعريف ومسائل التبرير الذي أتيت على ذكره في مستهل البحث، عبر إصرارها على تمييز آخر ذي صلة قوية بالأول: التمييز بين الخيار الصحيح الذي ينبغي لعلمانوي أن يسعى إلى تطبيقه وبين الطريقة الصحيحة التي ينبغي أن يُطبق بها هذا الخيار.

نصف الفكرة هنا هو الآتي: تشير أشكال تبرير بعينها إلى أهمية أشكال تطبيق بعينها. فلو كان للعلمانوية مبررات خارجية، أي لو كان بوسع العلمانوية أن تزعم أن أولئك الذين يعارضونها ليسوا مجرد مأخوذين بقيم شخصية أخرى وإنما هم ناكبون عن عقلانية أكثر عمومية وكونية، فربما كان بوسع دولة علمانية أن تعتبر أن من حقها أن تمضي قدمًا في تطبيق العلمانوية دونما انتظار لموافقة أولئك الذين يعارضونها. ولكن لو كانت العلمانوية لا تحوز إلا على مبررات داخلية، أي لو كان متعينًا على العلمانوية أن تقر بأن أولئك الذين يعارضونها لهم حظهم التام من العقلانية، فستكون الدولة العلمانية ملزمة بإقناعهم عبر موجبات داخلية قبل أن تمضي في تطبيق العلمانوية.

بينما نصفها الثاني هو الآتي: كما أن الأسئلة المتعلقة بتبرير مثال ما مائزة عن الأسئلة المتعلقة بماهية هذا المثال (بتعريف هذا المثال)، فإن الأسئلة المتعلقة بالطريقة الأمثل لتطبيق مثال ما مائزة هي الأخرى عن الأسئلة المتعلقة بماهية هذا المثال، ومن ثم، لا تستوجب تغيير فهمنا لما هو المثال الأفضل أو الأمثل الذي يتعين علينا تبنيه. لقد كان حجاج الأقسام الأربعة الأولى من هذا البحث منصب على القول بأن الأسئلة المتعلقة بتبرير مثال العلمانوية لا تعين علينا إعادة تعريف مِثال العلمانوية؛ بينما كان هم القسمين الخامس والسادس هو بيان كيف أن تعليق تطبيق العلمانوية إلى أن يتم تقديم الموجبات الداخلية لتبنيها إلى المعارضين لها ليس له أثر على ما نعتقد أنه النموذج الأفضل للعلمانوية [الدولة المحايدة أم (ع)] الذي يتعين علينا تطبيقه. أو لنقل ذلك على نحو معكوس: لو كان (ع)، في السياق المناسب، هو النموذج الذي يتعين على نظام حكم علمانوي ما أن يتبناه، فإن ذلك سيترك أمامنا الإمكانية مفتوحة

للقول بأنه عند تطبيق (ع) ينبغي علينا أن نلتزم تمامًا بما يقترحه تايلور. ينبغي علينا أن نُشرك، على نحو أخوي، كما يقترح محقًا، كل الأصوات الموجودة متضمنة الأصوات الدينية الضد-علمانوية، تمامًا كما حدث في نقاشات الجمعية التأسيسية في الهند، حيث كان بوسع المسلمين أن يرفعوا مطالبهم وأن يحاججوا عنها. فقد يتبين أن هذا الجمع الأخوي من الأصوات قد يَخلُص -فيما يتعلق بمجموعة معينة من التشريعات والممارسات الدينية- وعن حِكمة، إلى أنه ينبغي تعليق تطبيق الدولة لـ(ع) إلى أن تتوفر للجماعة المعارضة لهذا التطبيق الموجبات الداخلية التي ستدفعها لتغيير موقفها. لو كان ذلك كذلك، فسيكون من الممكن تماما أن نسمح -من دون القول بأن (ع) معيوب نظريًا- بأن يظل (ع) غير مُطبّق حتى حين، تمامًا كما جرى مع التشريعات الأسرية للمسلمين في هند ما بعد الاستقلال، طبقا للقراءة الثانية التي طرحتها أعلاه[1].

---

(1) ثمة نقطتان يتعين النص عليهما هنا. أولًا، فعليًا، أنا لا أتخذ هنا أي موقف حازم حيال مسألة منح المسلمين الحق في الاحتكام لتشريعاتهم الخاصة، هل هو تصرف صائب أم لا. فاتخاذ موقف كهذا يستلزم مني مناقشة مغرقة في التفصيل للسياق التاريخي، ولا مجال لذلك في هذا البحث. كل ما أقوله هو الآتي: إن تصورًا «غير-قهري» و«غير-تسلطي» لسياسات العلمانوية (مُعرّفة بـ(ع))، لن يرى أي شيء خاطئ، من وجهة نظر نظرية، في هذا التصرف، طالما أُوّلَ وفقًا للقراءة الثانية التي قدمتها له، التي هي قراءة يبررها السياق التاريخي.

ثانيًا، وهي النقطة الأكثر أهمية؛ بالرغم من أني أرى، في واقع الأمر، أن منح هذا الامتياز للمسلمين كان لحظة هيجيلة في الدستور الهندي، إلا أنني أود أن أقول شيئًا لتوضيح هذا الموقف، بما أنه عرضة لأن يُساء فهمه. في البحثين اللذين أتيت على ذكرهما في الهامش رقم 47، قد حاججت بإسهاب -متوسلًا بأمثلة بعينها، مثال منها مأخوذ من التاريخ الاستعماري في البنغال في عشرينيات القرن العشرين- عن كيف أن الدولة نفسها بوسعها أن تلعب دورًا في مساعدة الجماعات المتدينة على الوصول إلى الموجبات الداخلية اللازمة لتغيير مواقفها، ومن ثم، أن تلعب دورًا في تطبيق هذه التغيرات بواسطة إصلاح التشريعات والأعراف. وبالتالي ينبغي ألا يُخلط بين فكرة الموجبات الداخلية للإصلاح وفكرة الإصلاح الداخلي للدين من داخل الدين نفسه. فغاية الفكرة الثانية هي التأكيد على أنه ليس للدولة أن تلعب أي دور في التغيرات التي تتم من داخل منظور ديني ما. والحال، أن ذلك ليس هو غاية حجاج البحث الذي بين أيدينا ولا غاية توكيده على الموجبات الداخلية. دعوني أكون واضحًا، إذن، فيما يتعلق بغاية هذا الحجاج وفيما يتعلق بما ليس بغاية له. الغاية هي: 1) بيان أن للدولة صوتها الخاص في مجال تقديم الموجبات، ولكن بما أن هذه الموجبات ستكون موجبات داخلية، سيكون من المتعين التعبير عنها بالعامية المفهومية الخاصة بالجماعات التي تريد الدولة أن تقدم لها الموجبات اللازمة لدفعها إلى تغيير رأيها؛ 2) بيان أن على الدولة أن تمنح الجماعات الدينية صوتًا في مجال تقديم الموجبات، بالروح الأخوية التي =

ولكن لماذا بالضبط يجب أن يسمح بحدوث ذلك؟ لأنني أعتقد أن الهم الأعمق وراء مطلب تايلور لأن يكون ثمة انخراط أخوي بين كل الجماعات، هو أن تكون الدولة، بقدر ما يمكنها، غير قسرية في تبنيها وتطبيقها للسياسات التي تراها مبررة (أشار جيفري ستوت، عن حكمة، عليّ بالآتي: طالما أن للدول عقوبات تدعم بها القوانين التي تضعها وتطبقها، فستكون، وبحكم طبيعتها، دولًا قسرية مهما كان الأمر، ومن ثمّ، فإن المصطلح الأفضل لوصف دافع تايلور هو أنه يود أن تكون الدولة، بقدر ما يمكنها، غير متسلطة. وأنا سأتبع نصيحته هذه وكلي رضا). إن هَمّ تايلور، هنا، هَمّ أخلاقي، وهو صادر عن تصور بعينه للسياسة. ولكن ما يمكنه أن يحفزنا على نحو أنسب، ما يمكنه، في واقع الأمر، أن يدفعنا لأن نفعل، هو البحث عن الأشكال الصحيحة لتبني (ع) ولتطبيقها. وسيكون من الخطأ، أن نعتقد بأن فعلنا ذلك يعني أن دوافعنا دوافع عملية محضة وليست من النظرية في شيء. لقد كان المقصود من تأسيسي لدور وأهمية الفكرة الهيجلية عن الذاتية في هذا البحث هو تقديم حلٍ نظري للإشكالة التي طرحها بحث تايلور عن كيفية تحقيق إجماع تقاطعي غير قسري حول السياسة العلمانية، أو، وحتى نقولها بمصطلحاتي المفضلة، تقديم حلٍ نظري لتطبيق العلمانوية التي ينبني تبريرها على موجبات داخلية وليس على موجبات خارجية. ولكن ما ألح عليه هذا البحث، بالرغم من ذلك، هو أن هذا الحل النظري لا يتطلب إعادة تعريف نظرية للعلمانوية ولا أي إقرار بأفضلية نموذج الدولة المحايدة للعلمانوية على (ع). إن القول بأن تبني

= يحثنا عليها تايلور، عن طريق السماح لهم بأن ينظروا بأنفسهم في موجباتهم الداخلية الخاصة اللازمة لإحداث أي تغير في مواقفهم وبأن يعبروا عنها بأنفسهم (الجمعيات التأسيسية هي واحدة من هذه المنتديات الكبيرة والمهمة حيث يمكن أن تلتقي الجماعات لتجري هذا التداول الأخوي). بينما ليس غاية هذا الحجاج هي التوكيد على أن على الجماعات أن تنجز تغيراتها الداخلية من دون أن يكون ثمة دور للدولة لتلعبه في ذلك. بالطبع، لو أن الجماعات أنجزت تغيراتها الداخلية (إصلاح قوانين أحوالها الشخصية، مثلًا)، فإن ذلك شيء يمكن لمتبني لـ(ع) أن يستحسنه. لكن ليس ثمة شيء في فكرة ابتغاء الموجبات الداخلية من أجل (ع) يستلزم أن يتخذ إصلاح التشريعات الدينية هذا الشكل الداخلي على نحو محض، بحيث لا يكون ثمة أي دور للدولة لتلعبه. يخلّط سوميت ساركار [المؤرخ الهندي] ويشوش على هذا التميز بين الموجبات الداخلية للإصلاح والإصلاح الداخلي، عندما يساوي بين رؤيتي لهذه المسائل وبين رؤية بارثا تشاترجي لها في بحثه: «النقد الضد-علماني للهندوسانية: إشكالات فضاء خطابي مشترك.» المنشور في Germinal 1، 1994.

العلمانوية على نحو غير قسري، ذلك الدافع الكامن وراء حجاج تايلور، من شأنه أن يحدث تغييرًا في ما نتبناه أو ما يجب علينا أن نتبناه، هو استنتاج يمكن تجنبه. إنه لا يستلزم تصورًا، آخر عن العلمانوية[1]. فعلمانوية موفية لشرط عدم القسر والإكراه هذا، ومن ثمّ، علمانوية جديرة بأن تُعتنق، موصوفة بعناية في (ع) وكفى.

ولكني قد قلتُ، أيضًا، بأنه لا ينبغي أن يعتنق (ع) في كل السياقات. فأهمية مذهب من النوع الذي تُعدّ (ع) مثالًا عليه، تظهر فقط في سياقات تاريخية بعينها، عندما يكون تحقيق أهداف سياسية معينة غير ممكن من دون شيء مثل الترتيب المعجمي المنصوص عليه في (ع). ومن ثمّ، فإن (ع) هي مذهب قيّم جدير بالتبني والتطبيق فقط في السياقات التي تقترب من تلك السياقات التاريخية، والتي تتضمن على مثل هذه الأهداف. إنها ليست بمذهب يمكن تبنيه بإطلاق بغض النظر عن السياق، على أساس حجج فلسفية مجردة، أو على أساس تلك التوكيدات الفصيحة التي تتحدث عن الطبيعة الكونية لشكل بعينة مألوف من أشكال الحداثة [الحداثة الغربية].

إن رغبة تايلور الخاصة في إعادة تعريف العلمانوية تبني -كما رأينا في القسم الثالث- على الحجة القائلة بأن ثمة سياقًا حداثيًا جديدًا قد ظهر، سياق يتطلب منا إعادة تعريف العلمانوية. إنه، وكما يصفه أحيانًا، سياق التعددية الثقافية، الذي لم يعد فيه الحديث عن «التسامح» شيئًا ملائمًا. وأن نموذج دولة محايدة تجاه شتى الثقافات الدينية وغير الدينية

---

(1) يتعين علي أن أعترف هنا بأنني قد كتبت مقاله منذ حوالي عشرين سنة، بعنوان: «مفهومان للعلمانوية» (انظر المرجع في الهامش ص 227)، قلتُ فيها بأنه ثمة مفهومان للعلمانوية الأول ينبني على الموجبات الداخلية بينما ينبني الثاني على الموجبات الخارجية. وهو ما أقول في البحث الذي بين أيدينا بأنه خطأ. ثمة مفهوم واحد للعلمانوية، ولكن ثمة مساران مختلفان لتبريرها. وحتى في ذلك البحث القديم حيث أقمت تقابلًا بين مفهومين في العنوان، قد وضحت في متنه أنني لا أقدم تعريفين مختلفين للعلمانوية، ولكنني أقول ببساطة أن لو أخلنا الموجبات الداخلية والخارجية كنمطي تبرير مختلفين على محمل الجد ولو أكلنا على الداخلية دون الخارجية، فإن ذلك سيكون له تبعاته على السياسة، وتحديدًا على السياسة التي تريد أن تتجنب ضرب خفي من الإكراه، والذي يمكن للعلمانوية أن تكون طرفًا فيه. وإذا لم أكن في تلك المقالة على درجة من الحرص بحيث أنص صراحة على التمييز بين مسائل التعريف في ناحية ومسائل التبرير وأسس التطبيق على الناحية الأخرى، فيمكن للبحث الراهن أن يُرى بوصفه تصحيحًا مفصلًا لمثل هذا الزلة.

وهو ما ينبغي له أن يؤسس المعنى الجديد للعلمانوية في سياق متعدد ثقافيًا كهذا. سأختتم البحث، إذن، ببعض الملاحظات الختامية حول العلاقة بين (ع) ومصطلح «التسامح».

ما الذي يجعل مصطلح «التسامح» يبدو غير ملائم في الغرب المتعدد ثقافيًا اليوم؟ الإجابة واضحة. إنها الملاحظة المألوفة والمكرورة عن أن فكرة التسامح نفسها تفترض سلفًا رفض واستنكار الشيء الذي يتسامح معه، وأن المرء يتقبل ما يرفضه فقط من باب التنازل والتكرّم. ففي سياق تعددية ثقافية طموحة إذا ما أراد المرء أن يُدخل تحسينًا على موقف الرفض هذا أو أن يستبدله حتى بمواقف سيكولوجية أخلاقية أخرى، يتعين على الثقافات (ومن ضمنها الثقافات العلمانية) أن تتخذها تجاه بعضها بعضًا، فسيكون أمامه خياران. الأول، أن يؤكد على ضرب آخر من المواقف السلبية ولكنه أقل عدائية: اللامبالاة وعدم الاكتراث عِوضًا عن الرفض والاستنكار. وسيبدو حينها أن نموذج الدولة المحايدة تجاه شتى الأديان يحافظ بالضبط على مثل هذه اللامبالاة، إنه لا يفضّل أيًا منها على الآخر ولا يزدري أيًا منها دون الآخر، سامحًا، بالتبع، لكل ثقافة أن تزدهر على نحو مستقل جزئيًا، غير مكترثة بالثقافات الأخرى. أما الخيار الثاني فهو التوكيد على موقف أكثر إيجابية: الاحترام عوضا عن الرفض.

والآن، يجب الاعتراف بأن هذه اللامبالاة هي تحديدًا ما تعارضه الإنسانوية الكامنة وراء فكرة الذاتية التاريخية الهيجلية المتوسل بها لفهم العلمانوية كما هي معرفة بـ(ع). فعندما يجد المرء شيئًا جذابًا في الموقف المُعبّر عنه بـ«لا بد أن تكون أخي» المتخذ تجاه شخصِ المرءُ واقع معه في نزاع أخلاقي، فإن هذا الشيء الجذاب هو تحديدا عدم كون المرء لامباليًا تجاه آراء خصمه. فكما قلت آنفًا، إنه موقف يُظهر احترامًا من نوع إنسانوي مجرد للشخص الذي يختلف المرء معه أخلاقيًا، عندما يسعى المرء لأن يُغير آراء خصمه ومن ثمّ يجعل منه أخًا له. ولكن لهذا السبب فقط لا يُظهر المرء لامبالاة تجاه خصمه وتجاه آرائه». ولكن إذا كانت اللامبالاة هي الطريقة الحاسمة التي عبرها يجب على المرء (في المجتمعات المتعددة ثقافيًا) أن يلغي الرفض المُضمن في «التسامح»، ألن يكون استنكار (ع) للامبالاة هذه يعني أن (ع) لا تزال تُبقي على

عنصر الرفض الذي يفترضه مصطلح «التسامح» على نحو مسبق؟ وإذا كان ذلك كذلك، هل ينبغي علينا أن نستنتج أن نموذج الدولة المحايدة أكثر ملائمة من (ع) لسياق قد أخذتنا فيه التعددية الثقافية إلى ما بعد مثال التسامح؟ أعتقد أنه سيكون من قبيل الخطأ أن نستنتج ذلك. إن السيكولوجيا الأخلاقية المتضمنة في (ع) أكثر رهافة مما يشير إليه هذا الاستنتاج.

أولًا، وقبل كل شيء؛ لأن (ع) تستبدل اللامبالاة بمحاولة تغيير آراء أولئك الذين يختلف معهم المرء أخلاقيًا وسياسيًا، فإن رفض كل طرف لآراء الآخر لا يصاحبه أي قدر من الازدراء. حتى لو كان استنكار الرأي الآخر موجودًا، فإن (ع) تتطلب ضربًا من الاشتباك الإيجابي بين وجهات النظر بما لا يدع مكانا للازدراء. لكن، ولنفس السبب، ليس من الواضح على الإطلاق أن هذا الافتراض المسبق موجود بالفعل. فنوعية الجهود التي يتطلبها اقناع الآخرين (الذين يختلف المرء معهم بعمق) عبر مدهم بالموجبات والحجج الداخلية لا تتطلب من المرء أن يتجاوز اللامبالاة تجاه آرائهم فقط، ولكن أن يتجاوز، بمعنى ما، استنكار هذه الآراء. ولكن فكرة «تجاوز» الاستنكار هذه لا يزال من الممكن تأويلها على أنها تعني أن رفض الآخرين هو شرط ضروري وإن لم يكن شرطًا كافيًا ينبغي توفره إذا ما أراد المرء تغيير آرائهم في مواقف النزاع الأخلاقي والسياسي معهم. أي أنه يمكن تأويلها على أنها تعني أن الرفض ينبغي أن يكون موجودًا ولكنه ينبغي أن يكون مشفوعًا ببعض الاشتباك العقلاني مع أولئك الذين يرفض المرء آرائهم (عوض مجرد التسامح معهم). ولكن مثل هذا التأويل لـ«تجاوز» الرفض لن يكون كافيًا لإنجاز مهام الإقناع التي رسمت خطاطة لها في الصفحات العديدة السالفة. فـ«تجاوز» الرفض ينبغي أن يرقى حقا إلى التغلب على الرفض واستبداله (عوضًا عن مجرد شفعه) ليس فقط بالاحترام وإنما بمواقف إضافية أكثر تفصيلًا تجاه الآخر، إذا ما كان المرء سينخرط مع الآخر في شيء يتطلب تقمصًا عقليًا[1] كالبحث عن الحجج

---

(1) Empathy.

الداخلية في لغته المفهومية العاميّة، بغرض إقناعه بغير رأيه -بما أن القسم الخامس والسادس قد أبانا بما لا ينقصه الوضوح عن أن ذلك هو المهمة التي بين أيدينا.

ولكن ما هي بالضبط هذه المواقف الإضافية الأكثر تفصيلًا؟ هذا سؤال قيد البحث في السيكولوجيا الأخلاقية السياسية، ولقد كان شاغل القسمين الأخيرين، في جزء منه، هو تنبيهنا إلى أهمية طرح هذا السؤال. ومهما كانت الإجابة على هذا السؤال، ليس ثمة داعٍ لاعتبار (ع) تتناقض مع ما يتطلبه سياق قد ذهبنا فيه إلى «ما بعد التسامح»، إلى التعدديةِ الثقافية. فمعتمدة على شكل مخصوص جدًا من الإنسانوية، تتحاشى (ع) اللامبالاة، وتتطلب كل من الاحترام، وتجاوز الأشكال المألوفة لرفض الأديان، تلك التي جعلت مصطلح «التسامح» يبدو مصطلحًا خاطئًا للغاية في السياقات التعددية للحداثة الغربية المعاصرة. إن (ع) ليست بحاجة إلى الاستبدال وإنما، ببساطة، إلى تقويم طريقة تطبيقها.

الإسلامويّة والعَلْمنة والعَلمانيّة(*)

كاتيرينا دالاكورا(**)

ترجمة: طارق عثمان

(*) Katerina Dalacoura, "Islamism, secularization, secularity", Economy and Society, Volume 47, 2018- Issue 2, 313-334.

(**) محاضر أول بقسم العلاقات الدوليّة، كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسيّة.

مقدمة

قد يبدو من المُنافي للحَدْس أن نصف جماعة الإخوان المسلمين في مصر -التي كرّست نفسها منذ نشأتها في عام 1928 لأسلمة مصر بخاصة والمجتمعات المسلمة بعامة- بأنها كيان علماني بأي حال من الأحوال. لكنني أحاجج في هذه الدراسة عن أن المقابلة بين مصطلحي «إسلاموي»[1] و«علماني»[2]، على هذا النحو البسيط والصارخ، لا تستقيم إلا إذا عرّفنا الأخير (العلماني) بأنه اضمحلال الإيمان الديني فقط لا غير؛ لكن لو قبلنا بالمعاني الأكثر تركيبًا للمصطلح-أي «العلمنة»[3] بوصفها التمايز الوظيفي والمؤسسي لبنى الدولة الحديثة، وما ينجم عن ذلك من تهميش للدين، و«العلمانيّة»[4]

(1) Islamist.

(2) Secular.

العلماني، وفقًا لخوسيه كازانوفا، هو «مقولة حديثة مركزية (مقولة لاهوتية-فلسفية، قانونية-سياسية، ثقافية-أنثروبولوجية) الهدف منها هو التنظير لواقع مغاير لـ«الديني» وفهم هذا الواقع وتجربته» (كازانوفا، «العلماني والعلمانويّات»). وبحسب طلال أسد، «مفهوم العلماني هو اليوم جزء مما يُسمى بالأيديولوجيا العلمانيّة/العلمانوية (secularism)» ويشدد على أنه «ينبغي علينا ألا نفكر في «العلماني» بوصفه فضاء تنعتق فيه الحياة البشريّة وعلى نحو تدريجي من سلطة الدين»، وإنما بوصفه «مفهومًا يجمع في أحشائه سلوكيات ومعارف وحساسيات معينة موجودة في الحياة الحديثة»، إنه «تنويعة من التصورات والممارسات والحساسيات» (أسد، تشكلات العلماني). ويقول تشارلز هيرشكايند، «أفهم العلماني بوصفه مفهومًا يُمفصل بين كوكبة من المؤسسات والأفكار والتوجهات الوجدانية التي تشكل بعدًا مهما من أبعاد ما نسميه بالحداثة وأشكال المعرفة والممارسة (الدينية وغير الدينية) المُحدِّثة لها» (هيرشكايند، «هل ثمة جسد علماني؟»). (المترجم).

(3) Secularization.

(4) Secularity.

العلمانيّة: يُستخدم مصطلح «العلمانية»، عادة، كمقابل عربي لمصطلحين إنجليزيين هما secularity و-secu =

بوصفها السيرورة التي غدا الإيمان من خلالها مجرد خيار ضمن خيارات أخرى- فسيتعين علينا أن نعتبر جماعة الإخوان حركة علمانية، وإن لم تكن كذلك، فهي على أقل تقدير إحدى ظواهر عصر علماني[1].

يحاجج جريجوري ستارِّت عن أن «لا ثباتيّة مفهوم العلماني واحدة من سماته الجوهريّة» وعن أن «نجاعته كمفهوم تحليلي مشكوك فيها على نحو عميق» (Star-rett, 2010: 628)[2]. ويشدد فيليب جورسكي وأتيش ألتينوردو على أنه يجب علينا «أن نتخلى وبكل حزم عن أي مزاعم حول تعيين معنى واحد صحيح ونهائي لمفهوم العلمنة» (Gorski & Altinordu, 2008: 75). هذان المقاربتان، بالإضافة إلى مفهوم «العلمانيّات المتعددة»-المماثل بدرجة ما لمفهوم «الحداثات المتعددة»-الذي يتناول الكيفية التي يُتفاوض بها حول العلمانيّة بطرق مختلفة في أوضاع اجتماعيّة وتاريخيّة مختلفة (Burchardt et al., 2015)، يوفران لي الخلفيّة التي أبني عليها

= larism، وهو ما يطمس فرقًا أساسيًا بين المصطلحين الإنجليزيين. وبالتالي نترجم secularity بالعلمانيّة أما secularism فيمكن ترجمتها بالعلمانوية أو مذهب العلمانية أو الأيديولوجيا العلمانية. ومفهوم العلمانيّة أقل شهرة من أخويه: العلمنة والعلمانوية اللذان يهيمنان على كل النقاشات الراهنة، بينما قلما يُتناول مفهوم العلمانيّة (كأعمال تايلور وطلال أسد وبيتر بيرجر). وعامة، يحيل مفهوم العلمانيّة على نمط العيش العلماني، على كل أبعاد الحياة الثقافية والرمزية والمؤسسية التي تُعتبر غير دينية في مقابل تلك التي تُعتبر دينيّة. وعليه، فإن العلمانيّة أوسع من العلمانويّة، فالأخيرة أيديولوجيا سياسية ومشروع سياسي، بينما الأولى تتعلق بشكل الحياة الحديث ككل. وللمزيد عن العلمانيّة (عند تايلور تحديدًا) انظر ما يلي من المتن. وللمزيد عن العلمانوية انظر هامش تالٍ. (م).

(1) Secular age.

(2) بحسب الفيلسوف البريطاني وليام برايس جالي (1912-1998)، ثمة مفاهيم يُمكن وصفها بأنها «مفاهيم متنازع فيها جوهريًا»، أي تلك التي يتضمن استخدامها، لا محالة، نزاعات لا نهاية بين مستخدميها. إذ لا يمكن، وبحكم طبيعتها، أن يكون لها مجموعة محددة ومتفق عليها من المعاني. وذلك لأنها مفاهيم «قيمية»، «معياريّة» وليست «تحليلية»، «إجرائية». ويحاجج ستارِّت عن أن مفهوم العلماني (وإخوته: العلمانيّة، والعلمانوية، والعلمنة) ينتمي إلى هذه النوعية من المفاهيم، أي أنه مفهوم «متنازع فيه جوهريًا»، مفهوم قيمي ومعياري وليس مفهومًا تحليليًا على الإطلاق. إنه، بحسب ستارِّت، يخبرنا عن مستخدميه ومنظّريه أكثر مما يخبرنا عن الواقع الذي يُزعم أن هذا المفهوم يحلله ويفسره (وللمزيد راجع: ستارِّت، «تنويعات التجربة العلمانيّة»). (م).

حجاجي في هذه الدراسة. لكن، على الرغم من أن نقطة انطلاقي هي أن العلمانيّة والعلمنة (والأيديولوجيّا العلمانيّة[1]، لكنها ليست موضوعي هنا[2]) يتبعان مسارات شتى باختلاف الزمان والمكان، إلا أن حجاجي يُبرز، في نهاية المطاف، التشابه عوض الاختلاف بين المجتمعات ومناطق العالم ضمن الوضع الحديث فيما يتعلق بالعلمانيّة والعلمنة. وأنا أتّبع دعوة خوسيه كازانوفا إلى «ترخنة وتسييق مقولاتنا وتبنّي منظورا أكثر عالميّة» (Casanova, 2003: 17)[3] (وإن كنت لا أتفق معه فيما يخص مسألة

(1) Secularism.

العلمانويّة (الأيديولوجيّا العلمانيّة): تُقال، وفقًا لخوسيه كازانوفا، على معنيين: (1) هي أداة للحكم، أي فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات السياسية؛ (2) هي أيديولوجيا، وهذه الأيديولوجيا على نوعين: فلسفات تاريخية تتضمن نظرية للدين، ونظريات سياسية تتضمن رؤية لماهية الدين ووظيفته. ويحدده عقيل بلجرامي مضمونها في مبادئ ثلاث: (1) هي موقف يُتخذ حيال الدين؛ (2) وهذا الموقف يكون ضمن نطاق الحكم السياسي تحديدا؛ (3) وهي ليست غاية بحد ذاتها، وإنما وسيلة يُرجى منها تعزيز خيرات اجتماعية وسياسية بعينها. العلمانوية إذن هي مذهب سياسي، أيديولوجيا سياسية. ويحاجج طلال أسد عن أن العلمانوية لا تشدد، ببساطة، على أن المعتقدات والممارسات الدينية ينبغي أن تُحصر في فضاء خاص بحيث لا يعود بوسعها، أي المعتقدات والممارسات الدينية، أن تهدد الاستقرار السياسي أو حريات المواطنين الذين «يفكرون على نحو حر». وإنما هي تنبني على تصور بعينه عن العالم («الطبيعي» و«الاجتماعي») وعن المشاكل التي يولّدها هذا العالم. ففي سياق الحداثة الأوروبية المبكرة كانت هذه المشاكل تتمثل في: «الحاجة إلى التحكم في فقراء المدن والريف، والتحكم في الطوائف المسيحية المتعادية، وتنظيم التوسع التجاري والعسكري والاستعماري الأوروبي في العالم». ويرى أسد أن «جينالوجيا العلمانوية يمكن تقصّيها من خلال مفهوم العلماني إلى كل من: مذهب الإنسانوية النهضوي، مفهوم الطبيعة التنويري، فلسفة هيجل التاريخية». (راجع: كازانوفا، «العلماني والعلمانويات»؛ بلجرامي، «العلمانوية: مضمونها وسياقها»؛ أسد، تشكلات العلماني). (م).

(2) ليست دراستي هذه بحثًا في العلمانويّة كمشروع أيديولوجي وسياسي. ويفترض طلال أسد أن ثمة رابط بين العلمانيّة والعلمانويّة والعلمنة، ويشكك في الافتراض الليبرالي القائل بأن العلمانويّة تحمي الحريّات المدنيّة من الطغيان الديني، مجادلًا عن أن العلمانويّة، وبعيدًا عن أن تؤسس حياديّة الدولة والإيتيقا (الأخلاقيّات) العقلانيّة، قد ارتبطت، في حقيقة الأمر، بالمشروع الهيمني للدولة الحديثة (Asad, 2003: 227-228, 255؛ وانظر أيضًا: Agrama, 2010; Hurd; 2007; Mahmood, 2006; Scott, 2014). وليس من الضروري لأغراض حجاجي في هذه الدراسة أن أشتبك مع هذا النقد.

(3) ترخنة historicize (وتترجم بأرخنة أحيانًا) وتسييق contextualize: والمقصود هو تبني منظور «تاريخاني» عند دراسة مسألة العلمنة عبر العالم، يأخذ في اعتباره اختلاف السياقات الاجتماعية والتاريخية، عوض التمركز حول نموذج واحد «غربي»، «أوروبي» نفهم من خلاله، ومن خلاله وحده، العلمنة والعلمانيّة في شتى بقاع العالم. (م).

الإسلام، كما سأوضح لاحقًا). لكني أتقبل، أيضًا، رأيه القائل بأنه حتى لو أن نموذج العلمنة التقليدي لم يعد يوفر تفسيرًا معقولًا للتطورات خارج أوروبا، كما في الولايات المتحدة وبقية العالم (المرجع نفسه: 17)، إلا أنه لا يزال نافعًا «كإطار تحليلي لأجندة بحثية مقارنة ترمي إلى فحص التغيرات التاريخية التي مرت بها كل أديان العالم في ظل ظروف التمايز البنيوي الحديث، شريطة ألا تكون نتيجة هذه التغيرات محددة سلفًا من قِبل النموذج» (نفسه: 23)[1].

تبيّن هذه الدراسة كيف شكّلت سيرورات وبنى العلمانيّة والعلمنة أيديولوجيّة حركة إسلامويّة رائدة ورؤيتها للعالم، أقصد جماعة الإخوان المسلمين في مصر. إذ تضع تجربتها بمحازاة التجربة الغربيّة/ المسيحية/ الأوروبيّة -لكنها لا تستخدم الأخيرة كإطار نظري أو كـ«نمط مثاليّ» ينبغي أن تُقاس عليه حالة الإخوان- وتخلص إلى أن التجربتين ليستا مختلفتين، وبالتالي إلى أن فكرة العلمانيّات والعلمنات المتعددة لا ينبغي أن يُدفع بها بعيدًا لدرجة التعميّة على القواسم المشتركة بين مختلف المجتمعات الحديثة. وتمتح الدراسة من أعمال مفكرين جليلين متخصصين في موضوع العلمانيّة والعلمنة في العالم الغربي/ المسيحي/ الأوروبي، وهما خوسيه كازانوفا وتشارلز تايلور. وبالطبع ليس هما مؤرخي وسوسيولوجيّي العلمانيّة والعلمنة الوحيدين في الغرب، لكنهما يهيمنان على هذا الحقل-تايلور، تحديدًا، قد وُصِف بأنه «أحد أهم مفكريّ زماننا» (Warner et al., 2010: 1). وترجع أهميتهما لحجاجي أيضًا إلى أن كليهما قد

---

(1) نموذج العلمنة التقليدي (أو نظرية العلمنة التقليدية أو أطروحة العلمنة)، هو النموذج النظري الذي كان سائدًا إلى وقت قريب في حقل السوسيولوجيا ودراسات العلمنة، قبل أن يتعرض لانتقادات شرسة، وفرضيته الأساسية هي الآتي: ثمة علاقة طرديّة بين تحديث المجتمعات واضمحلال المعتقدات والممارسات الدينيّة منها؛ كلما زاد التحديث ضعف الإيمان. والنقد الأساسي الموجه لهذا النموذج هو أنه لا يصلح إلا لتفسير الحالة الأوروبيّة بينما هو لا يغني عنا شيئًا إذا ما أردنا أن نفسر الحالة الأمريكيّة مثلًا، حيث التحديث في أوجه لكن الدين في أوجه أيضًا. وثمة جدال مرير بين السوسيولوجيين (الأوروبيين في ناحية والأمريكيين في الناحية المقابلة) حول هذا الموضوع. وأحد أهم مرامي أعمال خوسيه كازانوفا هو تأصيل هذا الجدال وتجاوزه في آن. (م).

تعرّض للإسلام، غالبًا بغرض إبراز نقاط التباين بينه وبين الغرب والمسيحيّة[1]. نقاط تباين أجادل عن أنها ليست بالحِدّة التي وصفها بها كل من تايلور وكازانوفا.

(1) تناول تايلور وكازانوفا الإسلام من جهة مسائل أخرى (سوى مسألة تباينه عن الغرب والمسيحية) في أعمالهما الأخرى. فكازانوفا (2001) يتعامل مع الإسلام والديمقراطيّة؛ وكازانوفا (2012) يدور حول معاملة الأقليات المسلمة في أوروبا والولايات المتحدة؛ وكازانوفا (2009) يقارن بين المساواة الجندريّة في الكاثوليكية والإسلام؛ وكازانوفا (2003) يناقش العالم الإسلامي من منظور عالميّ للعلمنة، وإن كان على نحو وجيز. وتايلور (2007b) يدور حول الإسلام والتسامح وصراع الحضارات. والحال، أنني غير معنية بهذه المسائل، ومن ثمّ لن أشتبك مع هذه الأعمال.

العلمنة والعلمانيّة في الغرب
من خلال أعمال خوسيه كازانوفا وتشارلز تايلور

يحاجج خوسيه كازانوفا عن أن نظريّة العلمنة تتألف من ثلاث فرضيّات -الممايزة والاضمحلال والخصخصة- كل واحدة ينبغي أن تُعامل على نحو منفصل، وواحدة منهن فقط، وهي الممايزة، تتمتع بالمعقوليّة والوجاهة (Casanova, 1994: 20, 211؛ وانظر أيضًا، Casanova, 2011)[1]. ويتناول كتاب كازانوفا الأساسي، الأديان

(1) يميز كازانوفا بين ثلاث دلالات لمصطلح العلمنة، أو ثلاث فرضيات لنظرية العلمنة: (1) العلمنة بوصفها ممايزة المجالات العلمانية أو قل الدنيوية (الدولة، والاقتصاد الرأسمالي، والعلم في المقام الأول) بنيويًّا عن بعضها البعض وعن الدين، وهي ما تُفهم على أنها «تحرير» للعلماني (الدنيوي) من قبضة المؤسسات الإكليريكية والمعايير الدينية، وما يصاحب ذلك من ممايزة وتخصيص للدين ضمن مجال آخر حادث: المجال الديني. وفي هذا الصدد، يكون كل من الديني والعلماني بنيتان تشاركتا وتبادلتا تشكيل بعضهما البعض وظهرا لأول مرة مع الحداثة؛ (2) العلمنة بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية من المجتمعات الحديثة، وهي ما تُفترض أنها سيرورة تقدم بشري كونية، وهذا هو الاستخدام الأحدث ولكن الأكثر انتشارًا للمصطلح ضمن النقاشات الأكاديمية الراهنة حول العلمنة، ولكنه، وبالرغم من ذلك، لا يزال غير معتمد في معظم معاجم اللغات الأوروبية. (3) العلمنة بوصفها خصخصة الدين (أي تهميشه ونفيه من المجال العام)، وهي ما تُفهم على أنها توجه تاريخي حديث عام، وفي الوقت عينه، على أنها شرط معياري، بل في الواقع على أنها شرط قبلي، للسياسات الديمقراطية الليبرالية الحديثة. ويحاجج كازانوفا عن أنه ينبغي الفصل بين هذه الفرضيات أو الدلالات الثلاث، بمعنى ألا نتعامل مع نظرية أو مفهوم العلمنة كشيء واحد فقط، وإنما كشيء مكون من هذه العناصر الثلاثة منفصلة. ويحاجج أيضًا عن أن العنصر الصالح معياريًّا وإمبريقيًّا، من بين العناصر الثلاثة لنظرية العلمنة، والذي ينبغي اعتماده في فهم سيرورة العلمنة والحداثة في الغرب هو العنصر الأول: الممايزة بين المجالات الدنيوية والدين =

العموميّة في العالم الحديث، الصادر في 1994، دراسات حالة مستقاة من العالم المسيحي (Casanova, 1994: 5-6). ويحاجج الكتاب عن أنه قد غدا واضحًا بحلول ثمانينيات القرن المنصرم أن تمايز الدين وفقدانه لوظائفه المجتمعية (الفرضية الأولى) لا يقتضي بالضرورة خصخصة الدين (الفرضية الثالثة)، ناهيك عن اضمحلاله (الفرضية الثانية)[1]. إن المغالطة الأساسية لنظرية العلمنة هي، بحسب كازانوفا، «الخلط بين أمرين: السيرورات التاريخية الفعليّة للعلمنة والتبِعات المزعومة والمرتقبة التي كان يُفترض لهذهِ السيرورات أن تُخلّفها على الدين» (المرجع نفسه: 19).

والمنحى الذي له صِلة بدراستنا هذه من حجاج كازانوفا هو توكيده على التالي: مهما كان النزاع حول تبِعات العلمنة، «فإن صُلْب نظرية العلمنة، أي أطروحة تمايز النطاقات الدنيويّة عن المؤسسات والمعايير الدينيّة وانعتاقها منها، يظل معقولًا ووجيهًا» (نفسه: 6)، وأن هذه الممايزة العلمانيّة «تظل توجهًا بنيويًّا هو الذي يُحدد بنية الحداثة نفسها» (نفسه: 39)[2]. والحال، أن نظريّة العلمنة، وفق هذا المعنى، هي نظريّة فرعيّة تندرج تحت النظريّات العامة للممايزة، سواء تلك التطوريّة والكونيّة كالتي طرحها إميل دوركايم، أو المخصوصة تاريخيًّا كنظريّة التحديث الغربي التي طرحها ماكس فيبر (نفسه: 18-17). وتقتضي الممايزة الآتي:

= بمؤسساته ومعايره، فالتحديث قد أدى إلى هذه الممايزة (أو التحديث هو هذه الممايزة) لكنه لم يؤدِّ إلى خصخصة الدين ولا إلى اضمحلاله. (م).

(1) يُثني طلال أسد على أطروحة كازانوفا ويَعُدّ تمييزه بين ثلاث عناصر لنظرية العلمنة تطويرًا مهمًّا في هذا الحقل، لكنه ينتقدها بشراسة بصفتها محاولة لإعادة تأهيل نظرية العلمنة من طرف كازانوفا. فإذا كان كازانوفا يستدل في كتابه المذكور بعودة الدين إلى المجال العام على بطلان فرضيتي الخصخصة والاضمحلال فقط، فأسد يرى أن هذه العودة كفيلة بإبطال فرضيّة التمايز أيضًا التي يتمسك بها كازنوفا. وللمزيد راجع أسد، تشكلات العلماني، ص، 187-181 (النسخة الإنجليزية)؛ سكوت وهيرشكايند، قوى التحديث العلماني: طلال أسد ومجادلوه، ص، 115-112، 210-207 (النسخة الإنجليزية). (م).

(2) نلاحظ هنا أن كازانوفا يساوي بين العلمنة (بوصفها الممايزة بين المجالات الدنيوية والدين) والحداثة. (م).

أن يطوّر كل من الدولة والاقتصاد والنطاقات الثقافية والمؤسسية الكبرى الأخرى في المجتمع- العلم، التعليم، القانون، الفن-استقلاليته المؤسسية الخاصة، وديناميّاته الوظيفيّة الداخليّة. أما الدين نفسه فليس مرغمًا على أن يتقبل مبدأ التمايز البنيوي الحديث بين النطاقات الدنيويّة وفقط، وإنما هو مرغم أيضًا على أن يتبع نفس الديناميّة وأن يطور لنفسه نطاقًا متمايزًا ومستقل (نفسه: 212).

أما تشارلز تايلور فقد أطال النفس في شرح معنى «العلماني» على مدار تاريخ الغرب في كتابه عصر علماني، وهو عمل رفيع الشأن، قد شكّل، منذ صدوره في العام 2007، النقاشات حول المسألة في كل من الفلسفة العموميّة[1] والعلوم الاجتماعيّة. وبحسب تايلور، تتألف العلمانيّة، كما خُبرت في الغرب، من ثلاث مناحٍ: «العلمانيّة 1» وهي تشير إلى «المؤسسات والممارسات العامة، والدولة هي المثال الأوضح ولكن ليس الوحيد» (Taylor, 2007a: 1). فالدولة الغربيّة الحديثة منبتة الصلة عن الإيمان أو الرب، والكنائس منفصلة عن البنى السياسيّة، والدين أو غياب الدين هو مسألة خصوصيّة (شخصيّة) على نحو كبير. والنطاقات العموميّة -والتي تتضمن العلم، السوق، السياسة، الفنون- «لم يعد للرب فيها مكان»، والاعتبارات التي نتصرف على أساسها صادرة عن «العقلانيّة» الخاصة بكل نطاق. لكن هذا الإخراج للدين من النطاقات الاجتماعيّة المستقلة هو، على الرغم من ذلك، أمر لا يجد فيه أغلبية الذين لا يزالون يؤمنون بالله أي غضاضة (المرجع نفسه: 2). أما المعنى الثاني للعلمانية، أي «العلمانيّة 2»، فهو، وفقًا لتايلور، «اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية، انصراف الناس عن الرب، وتوقفهم عن ارتياد الكنائس» (نفسه: 2). وهذا المعنى هو الذي يرد على أذهان الناس غالبًا عندما يصفون زمننا بأنه زمن علماني، لكن يجب أن يُميّز هذا المعنى عن المعنى الثالث للعلمانيّة، «العلمانيّة 3»، الذي يركز على وضع الإيمان نفسه في

(1) المقصود بالفلسفة العموميّة هنا هو تناول مسائل شائعة وذات أهميّة عامة كالمسائل الأخلاقية والقضايا الاجتماعيّة والسياسية التي تشغل عامة الناس بعيون فلسفيّة، و/أو يكون ذلك من خلال لغة بسيطة وغير متخصصة تصلح لعامة الناس من غير المتفلسفين. (م).

هذا الزمن: غدا الإيمان مجرد خيار ضمن خيارات أخرى[1]. والحال، أن كتاب تايلور يتمحور حول هذا المعنى الثالث للعلمانيّة. فهو يتتبع تطور المجتمعات الغربيّة من وضع، في سنة 1500، حيث كان من المستحيل تقريبًا ألا يؤمن المرء بالله (أي حيث كان الإيمان هو الخيار الطبيعي والمعتاد)، إلى وضع، في سنة 2000، حيث «الإيمان، حتى بالنسبة لأشد المؤمنين إخلاصًا، هو مجرد إمكانيّة بشريّة ضمن إمكانيّات أخرى» (نفسه: 3)، وحيث يجد الكثير منا أن الكُفْر بالله أمرًا هيّنًا ميسورًا، بل حتى لا مناص منه (نفسه: 25). فالآن الكفر (وليس الإيمان) هو الخيار الطبيعي والمعتاد (نفسه: 3)[2].

هذا، وتتسم العلمانيّة 3، التي تتعلق بوضع الإيمان، بعدد من الماجريات (التطورات) المرتبط بعضها ببعض. فتايلور يحاجج عن أنه قد نشأ في «العالم المسيحي اللاتيني» وعلى إثر «العصور المظلمة» ما يُسميه بـ«الذات المعزولة»[3] (نفسه: 42-37)، تلك التي استلزمت خلق حد فاصل بين الداخل (الفكر) والخارج (الطبيعة، الجسدي). والتي نشأت من خلال «استبدال نظام كوني (كوزمس) تسيّره الأرواح والقوى بآخر مُسيّر على نحو ميكانيكي». التي أعطتنا «إحساسًا بالقوة، بالقدرة، بأننا قادرين على تنظيم عالمنا وأنفسنا» (نفسه: 300). ولقد أعطى هذا التطور «أوليّة وأهميّة غير مسبوقة للفرد»، وكنتيجة لذلك، أضحى المجتمع يُتصور، تدريجيًا، على أنه صنيعة الأفراد (نفسه: 146). في المجتمعات المُبكّرة، لم يكن ثمة قدرة على تخيّل الفرد خارج سياق محدد، أما الآن فقد غدت مسألة ترك الدين أو تغييره ممكنة (نفسه: 149). وبحلول

---

(1) بل، وفوق ذلك، الخيار الذي يحتاج إلى تبرير. لا يُسأل المرء اليوم (في الغرب في المقام الأول) لماذا هو غير متدين أو كافر وإنما لماذا هو متدين أو مؤمن؟ كما ينبهنا تايلور. (م).

(2) ويشرح تايلور «كيف أن أوضاع العلمانيّة قد شكّلت كلًّا من الإيمان و«الكفر» الراهنين على حد السواء»؛ فالديني والعلماني ليسا متناقضين وإنما يكوّن كل منهما الآخر (Taylor, 2007a: 25; Warner et al., 2010: 5, 8-9).

(3) Buffered self.

أي الذات الحصينة المنيعة كما لو كانت محميّة بمادة «عازلة»، إنها ذات «مصمتة» لا يتسرب إليها شيء من خارجها. ويضعها تايلور في مقابل الذات المساميّة (porous self). والذات الثانية، المسامية، هي الذات ما قبل الحديثة، ذات العالم المسحور، أما الذات الأولى، المعزولة فهي الذات الحديثة، ذات العالم منزوع السحر. (م).

النصف الثاني من القرن العشرين، ظهرت في المجتمعات الغربية «ثقافة معممة متعلقة بـ«الأصالة»، أو قل بالفردويّة التعبيرية»[1] (نفسه: 299).

ويكتب تايلور، أنه «غالبًا ما لوحظ كيف أن العلمنة قد صاحبها اشتداد في الإيمان». فأثناء الإصلاح الديني (البروتستانتي) والإصلاح الديني المضاد (الكاثوليكي) بأوروبا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، غدا الدين مسألة قرار شخصي محموم (نفسه: 143). لقد كان ثمة فرز وتصنيف تدريجي للتجارب والخبرات، «أمكن بواسطته اختبار وقائع معينة بوصفها وقائع «طبيعيّة» بشكل محض، ومن ثمّ فصلها عن التعالي؛ وبذلك أضحى من الممكن، في نهاية المطاف، أن نرى محيط حياتنا باعتباره موجودًا في هذا المستوى «الطبيعي»...». وقد كان هذا الفرز (بين طبيعي ومتعالٍ) متوائمًا مع الإيمان بالله، بل كان «مصحوبًا حتى بإقبالٍ أكثر هِمة وحماسة على الله» (نفسه: 143).

ولقد كان أوليّة الفرد واشتداد الإيمان هذان مرتبطين على نحو لا ينفصم بدافع ملح إلى الإصلاح، والذي اتخذ، في أوروبا أواخر العصور الوسطى وبواكير الحداثة، صورة «دافع إلى تحسين المجتمع برمته وفق معايير عليا» (نفسه: 63-62). وانبنت هذه الإصلاحات على فكرة أن كل فرد سيُحاسب بعد موته، وحثّت على نشر روحانيّة جديدة وعلى القطع مع أشكال العيش التقليدية (نفسه: 69-67). وكان ثمة تشديد على الاقتداء بفضائل القديسين عوضًا عن تبجيل رفاتهم (نفسه: 72، 76). وفي مسعاها لإنفاذ معايير التقوى والدين القويم (الأرثودوكسيّة)، راحت النخبة الإكليروسيّة الحديثة المبكرة «تحدد ظاهرة الإيمان على نحو جديد كان حادًّا لدرجة كانت كافية لأن يغدو الجهر بالكُفْر-الإلحاد-أكثر بروزًا مما كان عليه في الأيام الخاليّة» (Warner et al., 2010: 16)[2]. لقد ارتبطت حركات الاصلاح بـ:

---

(1) Expressive individualism.

(2) تجدر هنا الإشارة إلى أن تايلور يعتبر الإصلاح الديني المسيحي السيرورة التاريخية الأساسية التي أنتجت العلمانيّة الغربية (م).

> مشروع لإنتاج دين أشد نقاءً ولمطالبة العوام بالالتزام بمعايير عليا (بل حتى رهبانيّة) للتقوى. وقد كان السعي إلى «تطهير» المسيحية من المعتقدات والممارسات الشعبيّة أحد أجزاء هذه القصة. وهكذا كان نشوء أخلاقيّة جديدة محكومة بضبط النفس ولكن أيضًا بقواعد لا تنفك تتكاثر... (نفسه: 15).

وبعد، فيما يلي من هذه الدراسة سأقارن بين منظوريْ كازانوفا وتايلور حول العلمانيّة والعلمنة -خاصة حجاجهما المتعلق بالممايزة الوظيفية والبنيوية وبإخلاء المجال العام من كل ما يتعلق بالله، والمتعلق بغدو الإيمان بالله «خيارًا ضمن خيارات أخرى» وبالدافع الملحاح إلى الإصلاح- وحالة الإخوان المسلمين. لكن قبل الشروع في هذه المقارنة، سأتناول بإيجاز، في القسم التالي مباشرة، الإطار الأوسع الذي تتموضع فيه الجماعة. وبالتحديد، سيشرح هذا القسم سبب تركيزي على جماعة الإخوان، وسيقدم الحركة، بموضعتِها ضمن سياق الإسلامويّة عامة وسياق السياسة المصريّة. وسأجادل عن أن جماعة الإخوان تمثل حالة «صلبة» للمقارنة مع التجربة الغربيّة وذلك لأنها، مثل كل الحركات الإسلامويّة، تزعم أنها تحارب العلمانيّة. وسأقابل بين مقاربتي في هذه الدراسة، والتي ترى أن الدين والعلمانيّة يُشكّل كل منهما الآخر، والمقاربات الأخرى التي تعاملهما كنطاقين منفصلين. وسأنصرف في نهاية هذا القسم إلى بعض المسائل المنهجيّة، عارضة لسبب اختياري للمصادر الأساسيّة التي اعتمدتُ عليها في تحليلي.

«الإسلام» والإسلامويّة

في عمليهما الأديان العمومية في العالم الحديث (1994) وعصر علماني (2007) ركّز كلٌ من كازانوفا وتايلور، على التواليّ، على العالم الغربي في المقام الأول، لكنهما ألمحا إلى غير الغرب وخاصة إلى «الإسلام» و«المجتمعات الإسلاميّة» بإلماحات مثيرة للاهتمام[1]. فتايلور يحاجج عن أنه خارج الغرب، «كل المجتمعات المعاصرة الأخرى تقريبًا (مثل، البلدان الإسلاميّة، الهند، أفريقيا) -وشعوب باقي التاريخ البشري- لا تعيش في عصر علماني» (Taylor, 2007a: 1). وعندما كان بصدد مناقشة العلمانيّة بالمعنى الثالث للكلمة، أي أن يكون الإيمان مجرد خيار من بين خيارات أخرى، كتب أنه من «الحالات المناقضة بوضوح لهذا الوضع، معظم المجتمعات المسلمة، أو البيئات التي تعيش ضمنها الأغلبية العظمى من الهنود» (المرجع نفسه: 3). ومن ناحيته، جادل كازانوفا في كتابه عن أن الإسلام هو «حالة تاريخية فريدة»، حالة ولِدت كأمة دينية وسياسية معًا، فالأمة الإسلاميّة رأت نفسها، في أغلب الأوقات، جماعة دينية وسياسية في آنٍ[2]. لكنه أضاف مُلطِّفًا: «من الخطأ القول إن النطاقين الديني والسياسي لم يكونا متمايزين في الإسلام وأن التمايز البنيوي لم يكن موجودًا، لكن على الرغم من

---

(1) أضع «الإسلام» و«المجتمعات الإسلاميّة» بين علامتي تنصيص لأنني أجد التعميم في شأنهما أمرًا إشكاليًا.

(2) يختلف مفهوم «الأمة» الإسلامي عن مفهوم الأمة القومي العلماني، فالأول مفهوم لاهوتي، بينما الثاني مفهوم سياسي، والأمة الإسلاميّة ليست «جماعة متخيّلة» كما هي الأمة القوميّة (بحسب تعريف بيندكت أندرسن الشهير). وللمزيد راجع أسد، تشكلات العلماني، الفصل السادس كاملًا. (م).

وجود هذا التمايز، ظلت الأسطورة المؤسسة القائلة بأن النطاقين الديني والسياسي كانا مندمجين ذات أهميّة» (Casanova, 1994: 48). وفي موطن آخر حاجج كازانوفا عن أنه «يتعين علينا أن نعارض المنظورات الاستثنائية بقدر معارضتنا للمقابلات المنحازة والمُضللة بين الغرب الليبرالي العلماني و«بقيّة العالم» الأصوليّة الدينيّة» (Casanova, 2003: 23)[1]. وعلى الرغم من هذه التحوطات، يتشارك كازانوفا مع تايلور في القناعة القائلة بأنه على أقل تقدير قد اختبرت «المجتمعات الإسلاميّة» العلمانيّة والعلمنة بطرق مختلفة جدًّا عن الطريقة التي اختبرتها بها المجتمعات الغربية.

لكن هل الاختلافات بين الأوضاع الغربيّة و«الإسلاميّة» هي حقا بهذه الحِدة التي يؤكد عليها كازانوفا وتايلور؟ بالطبع التجارب التاريخيّة مائزة ومخصوصة، لكن هل من الممكن أن تكون المشتركات بين الغرب و«الإسلام» أكثر مما يقول به كازانوفا وتايلور؟ من المحال، كما هو واضح، أن أقدم إجابة شافيّة على هذين السؤالين ضمن حدود هذه الدراسة الضيّقة. لكني سأحاول أن أقدم إجابة عليهما بفحص الكيفيّة التي شكلت بها سيرورتي «العلمانيّة» و«العلمنة» أيديولوجيّة جماعة الإخوان المسلمين، والتي هي حركة مركزيّة في تاريخ الإسلامويّة في مصر، والشرق الأوسط، والعالم الإسلامي الأوسع. لكن الدراسة لا تعامل جماعة الإخوان بوصفها ممثلًا لـ«الإسلامويّة»-فليس ثمة حالة باراديجميّة (نموذجيّة) لظاهرة تتألف من تنويعة واسعة ومتباينة من الحركات كالإسلامويّة-وإنما تعتبرها لاعبًا مهمًّا بالقدر الذي يكفي لتوفير أساس لبعض المُعاينات العامة حول الإسلامويّة.

تأسست جماعة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا بغرض ترويج الإسلام وأسلمة مصر والعالم المسلم عامة؛ ولعبت دور النموذج الذي أُسِست على غراره عدد من التنظيمات الإسلامويّة المشابهة عبر الشرق الأوسط. في عقدي الثلاثينيات

---

(1) المنظورات الاستثنائية Exceptionalisms هي التي تقول باستثنائيّة أوروبا أو الولايات المتحدة فيما يتعلق بعلاقة العلمنة بالتحديث: مرافقة التحديث للعلمنة تمثل استثناءً أوروبيًّا؛ والانفصام بين التحديث والعلمنة يمثل استثناءً أمريكيًّا. والمقابلة بين الغرب العلماني وغير الغرب الديني يُعبر عنها عادة بهذا الشعار: the West and the Rest. (م).

والأربعينيات من القرن المنصرم، حيث كان المجتمع المصري والسياسة المصرية مُهيمنًا عليهما من قِبل الملكيّة وطبقة الأعيان مُلّاك الأراضي وبريطانيا، ظهرت الجماعة تدريجيًّا بوصفها المعارضة «الدينية» الرئيسية. وعلى الرغم من وجود جمعيّات دينية أخرى آنذاك، إلا أن جماعة الإخوان استطاعت أن تكرّس نفسها عاجلًا بوصفها المنظمة الدينية الرئيسة. لقد غدت لاعبًا سياسيًّا مهمًّا، يسعى إلى تحقيق كل من الإصلاح المحلي والاستقلال الوطني (لكنه كان إصلاحًا واستقلالًا من نوع مختلف عن النوع الذي كان يسعى إليه حزب الوفد المهين ذو التوجهات الأكثر علمانويّة)[1].

وعقب القضاء على النظام القديم بعد انقلاب 1952، برزت جماعة الإخوان بوصفها المعارضة الرئيسية لحكومة الضباط الأحرار الجديدة، وهو الأمر الذي يؤكد على مركزيتها في الحقل الديني المصري. ونتيجةً لذلك عانت من قمع هائل على يد جمال عبد الناصر في عقدي الخمسينيّات والستينيّات من القرن المنصرم. لكنها عاودت الظهور في السبعينيات كنتيجة للتحول في سياسات أنور السادات، وتنامت جاذبيّتها، علاوة على ذلك، إلى جانب العديد من التنظيمات الإسلاميّة الأخرى في المجتمع المصري (Zollner, 2009). ولقد لعبت الجماعات الإسلاميّة غير الرسميّة التي ازدهرت في الجامعات المصريّة في المقام الأول دورًا حيويًّا في الصحوة الإسلامويّة في مصر، وكانت على صِلة وثيقة بجماعة الإخوان: وكما سنرى لاحقا، فإن جيل السبعينيات الجامعي هو الذي شكّل التوجه الإصلاحي داخل الجماعة في التسعينيّات والألفيّات (al-Anani, 2016). ولقد ظهر عدد من الجماعات الإسلامويّة الراديكاليّة في مصر في عقد السبعينيات أيضًا، لكن التحدي الأكبر الذي واجه الإخوان قد تمثّل في الجماعة الإسلاميّة، في التسعينيّات، التي عارضت السياسة التدريجية للإخوان (Dalacoura, 2011: 113-116). لكن من حيث المكانة والشعبية، ظلت جماعة الإخوان هي الحركة

(1) Secularist.

أي متبنٍّ للأيديولوجيا العلمانيّة، والتي هي مذهب (ومشروع) سياسي للدولة الحديثة. ومن ثمّ هي وصف أخص من وصف علماني (secular)، كما وضحنا في هوامش سالفة. (م).

الأكبر في الحقل الإسلاموي المصري، كما تشهد على ذلك مكانة الجماعة وسمعتها في النقابات المهنية، ودورها المهم في البرلمان والسياسة (فعلى الرغم من أن الجماعة كانت محظورة، إلا أنها قد نافست في جميع الانتخابات البرلمانيّة، منذ 1984، حيث كان يخوض مرشحوها الانتخابات مستقلين) (El-Ghobashy, 2005). ولقد كانت الجماعة أيضًا مساهِمة ومؤثرة بقوة في تشكيل النقاشات العمومية، على سبيل المثال، في العديد من «الحروب الثقافيّة» التي دارت رحاها في مصر حول الرقابة والتجديف ودور الدين (والتي غالبًا ما كانت تتحالف فيها الدولة مع المؤسسة الدينية الرسمية التي يمثل الأزهر مركزها).

أما بلوغ جماعة الإخوان للذروة شهرتها، ونجاحها السياسي والأيديولوجي والاجتماعي فقد تحققا بعد انتفاضة شعبية مدعومة بالجيش نجحت في الإطاحة بنظام حسني مبارك في 2011. وفي سلسلة من المنافسات الانتخابيّة التي تلت ذلك، فازت الجماعة بأغلبيّة مقاعد البرلمان (بنصف أصوات الناخبين تقريبا في انتخابات 2011-2012)، وأحد قادتها، محمد مرسي، أصبح رئيسًا للجمهورية في 2012 (Masoud, 2014: 123-182). كما فازت التنظيمات السلفيّة التي قررت خوض المعترك السياسي هي الأخرى، والمنافسة على مقاعد البرلمان، بربع أصوات الناخبين.

والحال، أنني لم أختر جماعة الإخوان لتكون موضوعًا لتحليلاتي في هذه الدراسة بسبب أهميتها الكبيرة في المشهد الديني المصري، والمشهد الإسلاموي في الشرق الأوسط فحسب، ولكن أيضًا لأنها تُمثّل حالة «صلبة» لدراسة هاتين الظاهرتين (العلمانية والعلمنة) في بيئة ذات أغلبية مسلمة، وذلك بما أنها حركة ملتزمة بأسلمة المجتمع والسياسة، وبالتالي هي حركة تصارع العلمانيّة كوضع وتقلب العلمنة كسيرورة. تدافع جماعة الإخوان عن نظام سياسي واجتماعي إسلامي شامل تدعو إلى تطبيقه في مصر وفي بقية العالم الإسلامي مبني على نموذج تروِّجه بوصفه بديلًا عن النظام العلماني القائم. ولكن هذا القول قد يبدو تبسيطيًا في ضوء التأويلات المتعددة بل والمتضاربة أحيانًا لأسباب وأغراض الإسلام السياسي، ولمقولتي «الدين» و«السياسة»

نفسهما اللتين يُستخدمان في تأويل هذه الأسباب والأغراض (Volpi, 2010). لكن مهما يكن المعنى الذي نعزوه لمرامي الحركات الإسلاموية، فإن جماعة الإخوان تزعم، على أقل تقدير، أنها تُنجز إعادة تنظيم كاملة للمجتمع والسياسة وفق معايير اسلاميّة، وأنها تريد أن تقدم بديلًا إسلاميًا للنظام العلماني القائم. وتزعم الجماعة، علاوة على ذلك، أنها تُدير تنظيمها الداخلي وفق معايير إسلاميّة. وينضم أعضائها إلى التنظيم على إثر سيرورة تلقين مذهبي وتأهيل صارمة، وتدل العضويّة الكاملة على التزام الأفراد بأسلمة حيواتهم الشخصية ودوائرهم الاجتماعيّة، وبأسلمة المجتمع المصري برمته من خلال الدعوة. وتلعب الجماعة دورًا في مناحي عديدة من حياة العضو (الاقتصاد، الرياضة، العلاقات الاجتماعية)، بالرغم من أنه لا يُنتظر من الأعضاء أن يتخلوا عن مهنهم أو هوياتهم الشخصية والاجتماعية الأخرى لكي ينضموا إليها (al-Anani, 2016: 65, 120). وعليه، لو كانت الجماعة، وعلى الرغم من هذه النوايا والسياسات «الدينية» على نحو متعمد ومقصود، لا تزال تُحدّد وتُشكّل، في مناحي ذات شأن من أيديولوجيتها وتوجهها، بواسطة أوضاع ووقائع علمانيّة، فسيكون حجاج هذه الدراسة أكثر إقناعًا.

في دراستها عن التطور الفكري للإخوان المسلمين في الفترة من 1984 إلى 2012، بيّنت سوميتا باوا (2013) كيف أن الحركة قد تكيّفت مع الأفكار العلمانيّة والديمقراطيّة عن طريق إعادة التعبير عن هذه الأفكار بمصطلحات دينيّة. ووفقًا لباوا، قد أنتجت سيرورة «الترجمة العلمانيّة»[1] هذه إسلامويّةً «مُعلمَنة»، هجينة. لقد انتقلت المهمة السياسية للإخوان من تنفيذ مشروع ديني مُحدّد سلفًا إلى التشديد على تحقيق الخير العام للمسلمين. وهكذا بررت القيادة المُشارَكة في نظام سياسي «علماني»، قد عامله القادة السابقون باعتباره نظامًا فاسدًا للغاية (Pahwa, 2013: 192-193). وطوّروا طرحًا أكثر «علمانيّة» عن منافع الشريعة الإسلاميّة، «من واحدٍ يؤكد على سلطة وسيادة

---

(1) المقصود هنا هو تبيئة الأفكار العلمانيّة في السياق الإسلامي عن طريق إعادة صياغتها في مصطلحات دينية. (م).

الدين على الحياة العمومية إلى واحدٍ يحاجج عن أن الشريعة من شأنها أن تدعم وتحمي الحقوق العامة والخير العام». لقد أُطِّرت الشريعة، إذن، بوصفها «نافعة للغاية في تحقيق أهداف وظيفية «علمانيّة» كحفظ النظام والسِلم، عوضًا عن كون الالتزام بها هو واجب ديني ببساطة» (Pahwa, 2013: 194-195). وتقول باوا إن السبب وراء غُدو أيديولوجيّة الجماعة «مُعلمنة» هو أن الجماعة قد مَرّت بسيرورة تكيّف سياسي.

ويساعدني حجاج باوا هذا في شرح فكرة مهمة متعلقة بحجاجي: إنها تقدم تفسيرًا بديلًا لعلمنة أفكار جماعة الإخوان؛ فمنطلقي وغرضي واستنتاجي يختلفون مع منطلقها وغرضها واستنتاجها بطرق مُعتبَرة. فعلى الرغم من أن حجاج باوا يدور هو الآخر حول العلمانيّة والعلمنة من جهة كونهما يُشكّلان أفكار الجماعة وأيديولوجيّتها، إلا أنها تُقابل بين الدين والعلماني، فتراهما مائزين عن بعضهما بل حتى مناقضين لبعضهما؛ بينما أحاجج أنا عن أن الدين[1] أو على الأقل الإحيائيّة الدينيّة في شكلها الإسلاموي قد تشكّلـ(ت) داخل حدود وبنى أنتجها واقع (مادي) علماني. فالواقع العلماني هو الذي يُحدّد رؤية جماعة الإخوان للعالم والطريقة التي تُدار بها وتعمل. إن «الإحياء» الديني الإسلامي هو مُنتج (Roy, 2010: 2) أو ظاهرة (Zubaida, 2005: 445-446) للعلمنة، وليس نقيضها.

ينبني التحليل التالي لجماعة الإخوان على تقييم شامل للحركة من خلال مصادر ثانويّة، لكنه يعتمد أيضا على مصادر رئيسة، وهي عدد من البيانات العامة للجماعة، والتي إذا ما أُخِذت سويّة تقدم لنا، وعلى نحو شامل، النظام الإسلامي البديل الذي تطرحه الجماعة. هذه البيانات هي: مبادرة الإصلاح السياسي الداخلي المطروحة في مارس 2004 (Muslim Brotherhood, 2004)؛ برنامج الإخوان الانتخابي في انتخابات 2005 البرلمانيّة (Muslim Brotherhood, 2005)؛ البرنامج الانتخابي في انتخابات مجلس الشورى 2007 (Muslim Brotherhood, 2007a)؛ مسودة البرنامج السياسي المطروح في 2007 (Muslim Brotherhood, 2007b)؛ البرنامج الانتخابي

(1) المقصود بالدين تحديدًا هنا هو الـ religion بوصفه مفهومًا غربيًا وحديثًا وإشكاليًا تمامًا. (م).

في انتخابات 2010 البرلمانيّة (Muslim Brotherhood, 2010)؛ والبرنامج السياسي لحزب الحرية والعدالة، الجناح السياسي للجماعة، والذي أسِسَ في 2011 (Freedom and Justice party, 2011). ولقد عُدتُ أيضًا إلى نص دستور 2012 الذي ساهمت الجماعة على نحو مؤثر في كتابته. في دراستها الخلاقة عن الإخوان المسلمين، ركزت كاري ويكام تحديدًا على وثيقتي 2004 و2007، لأنهما يمثلان بيانين رئيسين ومُفصّلين يعرضان خلاصة أفكار الجماعة ومواقفها السياسية؛ وأنا أقتدي بها في هذا الشأن، وأتعمق في فحص هاتين الوثيقتين أكثر من الوثائق الأخرى (Wickham, 2013: 104-107, 124-126).

واختيرت هذه الوثائق لأنها توجز رؤية الجماعة لنظام اجتماعي وسياسي إسلامي في كليته بوصفه بديلًا للنظام العلماني. لقد ألّفت «أحداثًا» كبيرة، وكانت موضوعًا لنقاشات عموميّة واسعة في مصر (خاصة برنامج الحزب السياسي المطروح في 2007). ومن خلال هذه الوثائق-التي تُمثّل اقتحام الحركة للمعترك السياسي وانخراطها في نقاشات عموميّة حول مستقبل مصر-يمكن استكشاف درجة تَشَكُّل الحركة بواسطة سيرورات الحداثة وتكوين الدولة. وبالطبع ثمة كم كبير من المنشورات والبيانات والمقابلات الرسميّة وغير الرسميّة الأخرى للجماعة (Mellor, 2018). لكن سيكون من غير العملي، بالنسبة لأغراض هذه الدراسة، أن أحلل هذا الكم الهائل من المواد، التي تتعامل، على أية حال، مع مناحي أكثر خصوصيّة من النظام الاجتماعي والسياسي المطروح من طرف الجماعة ومع تنويعة من المسائل الأخرى (الشخصيّة واللاهوتيّة) غير ذات الصِلة بحجاجي.

لكن بالنظر إلى تعدديّة وجهات النظر داخل الجماعة والتوترات العميقة بين مكوناتها الأيديولوجيّة الداخليّة المتنوعة، من الممكن الاعتراض بأن الوثائق التي أركز عليها في القسم الموالي قد وزِعت للاستهلاك العمومي، بينما الوثائق الداخليّة للحركة هي الأكثر تمثيلًا لتفكيرها «الحقيقي». وأرد على ذلك بأن تهمة النِفاق هذه ممكن أن تكون أكثر صِلة بموقف الجماعة من الديمقراطيّة ومذهب التعدديّة (الدينية، السياسية)،

وهما موضوعان لستُ معنيّة بهما هنا. وعلاوة على ذلك، مع وجود كل هذه المكونات المختلفة ووجهات النظر المتصارعة وراء الكواليس، من المُحال التعامل مع بعض الآراء بوصفها أكثر «حقيقية» أو تمثيلا للجماعة من غيرها (Wickham, 2013: 186). لكن البيانات العموميّة الرسميّة للجماعة، وعلى الرغم من كونها تظهر على إثر سيرورة من التدافع والمساومة الداخليين، هي، وبلا نزاع، تنتمي للحركة وتعبّر عنها.

ولقد تحدد اختياري للوثائق التي أفحصها في هذه الدراسة، أيضًا، في ضوء التوازنات الداخليّة المتقلّبة بين أجنحة الجماعة المتعددة. فأنا أركز على بيانات الحركة في العقد الأول والثاني من الألفينيات، وليس قبل ذلك، لأسباب مرتبطة بتطورها الأيديولوجي[1]. فقد عصف بالجماعة نزاعان داخليّان رئيسان في حقبة ما بعد ناصر: الأول، بين أنصار الدعوة الذين يحاجّون عن أن الحركة ينبغي عليها أن تركز على النشاط الدعوي وبين أولئك الذين يريدون للجماعة أن تلعب دورًا سياسيًا أكثر صراحة؛ والثاني، بين المحافظين والإصلاحيين الذين تمحورت خلافاتهما في الأساس حول الديمقراطيّة ومذهب التعدديّة. وثمة إجماع مُعتبر بين المتخصصين في شأن الجماعة على أن المحافظين غدت لهم اليد الطولى منذ أواخر التسعينيات (al-Anani, 2016: 146-147; Wickham, 2013: 120-153)، وإن كانت الانقسامات الداخليّة، وكما ذكرنا توًّا، ظلت قائمة ولو على نحو مكتوم. لكن حتى في ظل هيمنة المحافظين تشير بيانات الإخوان العموميّة إلى أن بنى علمانيّة وسيرورات علمنة هي التي تُشكّل أيديولوجيّة الحركة، وهو الأمر الذي يشهد على صِحة حجاجي.

(1) اللائحة العامة للجماعة التي نُشرت لأول مرة في الثلاثينيات ثمّ عُدّلت بعد ذلك في الأربعينيات والتسعينيات، تتعامل مع التنظيم الداخليّ للحركة وليس مع أيديولوجيتها (Mitchell, 1993: 163; Wickham, 2013: 127, 130). ومن وثائق الثمانينيات انظر: Hamid (2014: 71-77). ومن وثائق التسعينيات انظر: Hamid (2014: 94-96) وWickham (2013: 69-70) و El-Ghobashy (2005: 383).

التمايز الوظيفي والمؤسسي
والنأي بالمجال العام بعيدًا عن الله

العلمانيّة، وفق الدلالة التي يعطيها تايلور لهذا المصطلح، أي «إقصاء الدين وما يتعلق بالله إلى هوامش المجالات العموميّة» (Taylor, 2007a, 425)، والتي يسميها بالعلمانيّة [1]1، تبدو مفهومًا غريبًا على الشرق الأوسط عامة، وعلى مصر خاصة. فالسياسة هناك تتغلغل فيها التعبيرات الدينيّة والرمزيّة الدينية، التي تُوظف باستمرار من طرف كل من الحكومة وقوى المعارضة. وبالإضافة إلى السياسة، يمتزج الدين بمناحي أخرى عديدة من الحياة العموميّة. فالأماكن والأحياز المخصصة للعبادة عديدة وعامرة بالزوار. ووسائل الإعلام الاجتماعيّة والخاصة والتابعة للدولة تُنتج قوتًا وفيرًا ودائمًا من «النصيحة» والنقاش الدينيين. والقادة الدينيون هم أشخاص من ذوي السطوة، يتمتعون بمكانة مُعتبرة، ويُنتظر منهم أن يعلّقوا علانيّة على المسائل الأخلاقية والثقافية والمجتمعية والقانونية والسياسية بل وحتى على السياسة الخارجية (Bayat, 2007: 136-186).

لكن هذا التغلغل الظاهر للدين من شأنه أن يُعتّم على واقع العلمنة (بمعنى التمايز الوظيفي والمؤسسي، على نحو شبيه بما وصفه كازانوفا) الذي تحقق، بعمق، في الشرق الأوسط عامة وفي مصر خاصة. فبطرق مختلفة ومن منظورات اختصاصيّة

(1) أما العلمانية 2 فهي: اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية، بينما العلمانية 3 فهي: غدو الإيمان مجرد خيار ضمن خيارات أخرى. (م).

أكاديمية منفصلة، أوضح كل من مارشال هودجسون (1977) (Marshall Hodgson) وسامي زبيدة (2003، 2005)، من بين آخرين، أنه مع استقدام الدولة-القوميّة إلى الشرق الأوسط بعد القرن التاسع عشر، ظهرت مجموعة جديدة من بنى السلطة تتمتع بقوة كبيرة إن لم تكن جبارة. وهو ما اقتضى عزل السلطات الدينية عن النطاقات السياسية والثقافية والتعليمية والاجتماعية التي كانت حاضرة فيها مِن قبل بل وحتى مهيمنة عليها في بعض الحالات. ولا يعني ذلك بالضرورة أن الدين قد هُجِر وإنما يعنى أنه غدا «مخصصًا» لمشاغل محددة في حياة الناس (Zubaida, 2005: 440, 444). فالعلمنة قد تمت في نطاق مهم كالقانون، لأن الدولة-القوميّة الحديثة خوّلت نفسها الحق السيادي في التشريع، منتزعة بذلك السلطة، مزيدًا، من بين يد المرجعيات الدينية.

على الرغم، إذن، من أن السياسة والمجتمع في مصر، وكما ذكرنا أعلاه، تتغلغل فيهما الأفكار والرموز والقيم الدينية إلا أن المناطق (جمع منطق) الحاكمة في مختلف نطاقات الحياة العمومية هي مناطق علمانيّة. وبالتالي يسوغ للمرء أن يتوقع من جماعة الإخوان، التي تنادي بـ«إرجاع» هذه النطاقات إلى الإسلام، أن تطرح منطقًا إسلاميًا، جديدًا، لكي يُطبق في كل نطاق منها على حِدَةٍ. لكن الحال أن الجماعة، وكما تبيّن بياناتها العمومية، لم تكن قادرة على طرح مثل هذه المناطق الدينية البديلة، وإنما ظلت دعاويها إلى «أسلمة» السياسة والاقتصاد والثقافة على مستوى سطحي أو بلاغي.

يركز الجزء الأكبر من نص مبادرة الإصلاح السياسي المقدمة في 2004 (-Mus lim Brotherhood, 2004) على النطاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة، مع إلماحات شحيحة إلى الدين. وتطرح الوثيقة مطالب شبيهة جدًّا بمطالب حركات المعارضة المصرية العلمانية، مثل، حق الفرد في المشاركة السياسية؛ التحول إلى النظام الانتخابي، وحق الفرد في التعليم؛ التقدم الاقتصادي، ومكافحة الفقر؛ محاربة الفساد، والقضاء على التعذيب؛ تقييد سلطة مؤسسة الرئاسة؛ إنهاء حالة الطوارئ. وتنص الوثيقة على أن الإخوان المسلمين يؤمنون بـ«النظام الاقتصادي المنبثق عن الإسلام كدين

وطريقة كاملة وشاملة للعيش، والذي يؤكد على حريّة النشاط الاقتصادي»[1]. لكن مقترحات من قبيل أن يكون للمرء الحق في كسب قوته، الخصخصة المدروسة بعناية]هكذا[، تحرير السياسات التجاريّة، تشجيع التصدير، وتشديد العقوبات على الفساد، ليست، في واقع الأمر، مقترحات «إسلاميّة» على نحو مخصوص. وتشدد الوثيقة على أن القيم الأخلاقية لا بد أن تتغلغل في حقلَيّ التعليم والبحث العلمي، لكنها تتعامل، في حقيقة الأمر، مع مسائل دنيويّة مثل «زيادة البعثات العلمية إلى الخارج و«تحسين أوضاع المُعلِمين». وبطريقة مماثلة لهذه، تعاملت الوثيقة مع مسألة الفقر والعلاقات الاجتماعية. فقط الأجزاء المتعلقة بالمرأة والثقافة تتضمن تشديدًا أكبر على القيم الدينية الأخلاقية.

وبالمثل، تنشغل وثيقة برنامج الجماعة لانتخابات 2005 البرلمانية (Muslim Brotherhood, 2005)، في جزئها الأكبر، بعرضٍ موجز للأهداف السياسية والاقتصادية والاجتماعية للحركة بطريقة ليس لها علاقة كبيرة بالإسلام. إنها تشدد على أنه «ليس لأحد في الإسلام سلطة دينية-ومهما يكن-سوى سلطة الوعظ الحسن والدعوة إلى الخير والتحذير من الشر». وتنقسم الرؤية التي تعلن عنها الوثيقة إلى «ثلاثة محاور»: الإحياء (وهو يشير إلى حقوق الإنسان والحريات والقيم الأخلاقية والثقافية) والتطوير الاقتصادي والإصلاح. وبداية من صفحتها الخامسة وحتى صفحتها الرابعة والأربعين والأخيرة (في نسختها الإنجليزية)، ينصب التركيز على تلك المساحات العلمانية باستثناء النقاش حول المرأة والقيم الأخلاقية، إذ يتضمن إحالات إلى النبي محمد وإلى الله، لكن معظم القسم المتعلق بالمرأة يتناول مسائل عملية كمحو الأمية والقروض الصغيرة. وتتضمن الأجزاء الأخرى، أيضا، إحالات عرضية إلى الله، وبعض الاستشهادات الدينية، لكن أغلب النص يتناول مسائل مادية.

وكذلك البرنامج الانتخابي لانتخابات مجلس الشورى في 2007 (Muslim Brotherhood, 2007a) مُهيكل بطريقة مماثلة. فالجزء الأكبر من الوثيقة يتعامل، أيضًا،

---

(1) لم أرجع إلى النصوص العربية لهذه الوثائق، لتعذر الوصول إليها، وإنما ترجمتُ نقولات المؤلفة. (م).

مع مسائل مادية ودنيوية، تمامًا كما هو حال برنامج انتخابات 2010 البرلمانية (Muslim Brotherhood, 2010). أما مسودة البرنامج السياسي المطروح في 2007 (Muslim Brotherhood, 2007b) فهي تتضمن بعض الإشارات إلى الإسلام والمرجعية الدينية والمبادئ الدينية. وتنص على أن الاهتمام بالتعليم والثقافة هو مقصد أساسي، فعبرهما سينتشر الإسلام ويُصان. وعلى أن الثقافة لا بد أن تُصلح على أساس «المبادئ والقيم الإسلامية». لكن الجزء الأكبر من هذه الوثيقة، وبالرغم من هذه الإشارات، معني، هو الآخر، بمسائل اجتماعية واقتصادية وسياسية من دون أي ربطٍ لها بالدين. فبعد مقدمة وجيزة تنقسم الوثيقة إلى أربعة أقسام: مبادئ وتوجهات الحزب؛ الدولة والنظام السياسي؛ التعليم والتطوير والسياسات الاقتصادية؛ العدالة الاجتماعية والنهضة الثقافية. ويتضمن كل جزء فصولًا يغطي كل منها مساحة منفصلة. والحق، أن جدول المحتويات نفسه ليُمثل عرضًا بصريًّا للطبيعة العلمانية للوثيقة: فباستثناء مصطلح ديني واحد (الشورى) مذكور في سياق مناقشة النظام السياسي، وإشارة واحدة إلى «الشؤون الدينية» في سياق مناقشة العدالة الاجتماعية، لا تتضمن عناوين الأقسام والفصول أية إشارة إلى الإسلام. فصفحة بعد صفحة تتناول الوثيقة مسائل تقنية ودقيقة حد الحذلقة على نحو يجعل تمييزها عن نصٍ صادرٍ عن أية حركة سياسية «علمانية» أو أي حزب سياسي «علماني» أمرًا متعذرًا.

وأيضًا قد كُتِب البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة المُقدم إلى اللجنة العليا للانتخابات البرلمانية في عام 2011 (Freedom and Justice party, 2011)، في هيئة مماثلة للوثائق العمومية الصادرة عن التنظيم الأم. وهو ما يتجلى في جدول محتويات البرنامج، الذي تهيمن عليه مسائل الحريات والإصلاح السياسي (القسم الثاني)، العدالة الاجتماعية (القسم الثالث)، التطوير المتكامل (القسم الرابع)، والقيادة الإقليمية (القسم الخامس).

والحال، أن هناك ثيمة مشتركة بين كل بيانات الجماعة المفحوصة أعلاه، وهي دفاع الحركة عن «دولة مدنية بمرجعية إسلامية». ولقد نوقشت هذه الفكرة باستفاضة

من قِبل المحللين المتخصصين في شأن الجماعة (Harnisch & Mecham, 2009; Tadros, 2012; Wickham, 2013: 280)، لكن غالبًا في سياق تقيم النوايا الحقيقية للإخوان تجاه الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهو أمر لا يشغلني هنا. ما أود التوكيد عليه في المقابل هو أن مفهوم «الدولة المدنية»-التي هي، ضمنيًا، دولة مُفرغة من الدين، ويشهد على ذلك إضافة «مرجعية إسلاميّة» كشيء منفصل-بمثابة دليل على مدى تغلغل البنى العلمانية في رؤية الإخوان للعالم. ونجد سبب ذلك في برنامج حزب الإخوان المسلمين (Muslim Brotherhood, 2007b: 10): إذ تُعرّف «الدولة الإسلامية» بأنها «دولة مدنية»، بمعنى أنها محكومة بواسطة مواطنين مُنتخَبين يؤدون وظائفهم «على أساس الكفاءة والخبرة المؤهلة للقيام بأدوار سياسية وتقنية متخصصة»-وهو إقرار بأن التمايز الوظيفي والمؤسسي، في الدولة الحديثة، واقع لا مناص منه.

ولا تتضمن الوثائق أعلاه أي رابط عضوي أو تفصيلي بين الإحالات الدينية المذكورة في ثناياها وصلب بياناتها البرنامجيّة. ونظفر بمثال واضح على ذلك في البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة (2011)، في القسم المتعلق بالعدالة الاجتماعية (ص21-17)، ففي مستهله أُتي على ذكر الزكاة والوقف. حيثُ طرحا بوصفهما سبيلين للحد من الفقر، لكنهما، وعلى نحو غريب، لم يناقشا فيما تلى ذلك، وليس ثمة محاولة لتوضيح كيف أنهما قد يُخففا، عمليًا، مشكلات مصر الاجتماعية. ونفس الشيء يمكن ملاحظته في جميع بيانات الجماعة المفحوصة في هذه الدراسة، لكنه واضح بشكل صارخ في برنامج حزب الحرية والعدالة، وذلك بالنظر إلى سياق ما بعد انتفاضة 2011، الذي كان مغمورًا بمطالب العدالة الاجتماعية.

لكن أحد الاعتراضات الممكنة، التي يمكن توجيهها إلى حجاجي في هذا القسم من الدراسة هو أن الأمر المؤثر حقًا-وهو عين ما تقول به الجماعة في تصريحاتها-أن تكون الممارسات في النطاقات العلمانية العمومية (الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي) مُشربة ومؤداة بروح دينية. والحال، أن نفس هذا الحجاج قد أُقيم من طرف تشارلز تايلور الذي يميز بين العلمنة بمعنى الممايزة المؤسسية والوظيفية، والعلمانية 1، أي إفراغ النطاقات العمومية من أي حضورٍ لله، على النحو الآتي:

> أن تكون الممارسة في نطاق ما تتبع عقلانيته الخاصة المتأصلة فيه، ولا تسمح بالطريقة القديمة لوضع المعايير، أي وضعها على أساس الإيمان الديني، فإن هذا لا يعني أنه لم يعد من الممكن للممارسة أن تُشكَّل، وبدرجة كبيرة، بواسطة الإيمان. وهكذا، فإن رجل الأعمال الذي يعمل ضمن إطار الاقتصاد الحديث لا يسعه أن يستمسك بتحريم الكنيسة القروسطية للربا، لكن ذلك لن يمنع كالفنيًا ورعًا من أن يبتغي بتجارته وجه الله، من أن يتصدق بمعظم أرباحه، وما إلى ذلك من أعمال الخير. وعلى نفس المنوال، لن توصي طبيبة حداثية مريضتها، عادة، بأن تلمس ذخيرة مقدسة، أثرًا من آثار السلف الصالح، طلبًا للشفاء، لكن هذا لا يمنع أن يكون امتهانها للطب مؤسسًا بعمق على إيمانها الديني (Taylor, 2007a: 425-426).

في هذه الفقرة المُستشهد بها أسقط تايلور أحد الجوانب المهمة لنظرية العلمنة، وهو جانب حاسم بالنسبة لحجاجي حول جماعة الإخوان. فقد يكون واقع الحال، فعلًا، أن الطبيبة ترى أنها تمارس مهنتها بالكيفية التي يحضها عليها إيمانها، وقد تكون مستعدة، بناءً على ذلك، لأن تجهر على رؤوس الأشهاد، بأنها قوية الإيمان. لكنها تظل، على الرغم من ذلك، مضطرة لعلاج مرضاها بما تقتضيه قواعد العلوم الطبية: فلو حاولت، مثلًا، أن تعالجهم باستخدام الذخائر والآثار المقدسة، ستُسحب منها رخصة مزاولة المهنة. وعلاوة على ذلك، ليس هذا هو الحال في الغرب وفقط، وإنما هو الحال، طبقا للقانون (سواء طُبق أم لا)، في جميع بلدان الشرق الأوسط. فالممايزة (الوظيفية والمؤسسية)، بالمعنى الفيبري للكلمة[1]، قد حصلت في الشرق الأوسط، وهو ما أدى إلى إفراغ المجال العام من حضور الله (العلمانية 1) على نحو أكثر جذرية مما قد يبدو للعين: فالتوسل بالله قد يشيع في كل مكان، والعلامات الدينية قد تفشو في كل مكان، لكن المناطق (جمع منطق) الدينية لا تسود في أي مكان، بغض النظر عن الدعاوى المستمرة بأن العكس هو الحاصل.

---

(1) نسبة إلى ماكس فيبر. (م).

الإيمان بالله بوصفه

«خيارًا ضمن خيارات أخرى» والحض على الإصلاح

تبدو حالة مصر اليوم، حيث (إباحة) الكُفر-عند الأقلية القبطية كما الأغلبية المسلمة-أمر غير مقبول بالمرة (Schielke, 2012)، تؤكد صحة حجاج تايلور عن أن الإيمان الديني لم يغدُ بعدُ، في المجتمعات المسلمة، مجرد خيار ضمن خيارت أخرى (العلمانية 3)، كما هو الحال في المجتمعات المسيحية أو ما بعد-المسيحية (Taylor, 2007a: 3). لكن، المظاهر خدّاعة، هنا، أيضًا. صحيح أن الإيمان، وليس الكفر، هو الوضع «الأصلي» في مصر، وصحيح أن الإيمان لم «يتقهقر» فيها أو يضمحل منها كما حصل له في الغرب (العلمانية 2). إلا أن الإيمان قد غدا، فيها، خيارًا ضمن خيارات أخرى (العلمانية 3)، وإن كان على نحو مخصوص جدًّا: باعتباره تبنيًا واعيًا لنمط عميق وشامل من التدين، ويغدوه مجموعة من الأهداف المحددة، التي ينبغي للمؤمن أن يسعى، عن قصد، لتحقيقها[1].

فكما لاحظنا أعلاه، مستويات التدين في مصر-التي استفادت منها جماعة الإخوان، وساهمت، بدورها، فيها-ارتفعت بعد سبعينيات القرن المنصرم

(1) أي أن الإيمان قد غدا خيارًا ضمن خيارات أخرى، لا بمعنى أنه قد غدا بوسع المرء أن يختار بينه وبين الكفر، وإنما قد غدا بوسعه أن يختار بين ضربين (مستويين) من الإيمان: (أ) الإيمان العادي، إيمان العوام، والذي يُشار إلى صاحبه، عادة، بأنه مسلم «عادي»، و(ب) التدين الشامل العميق، الذي يُشار إلى صاحبه، عادة، بأنه شخص «متدين» أو «ملتزم». (م).

(Abdo, 2000)، وهو ما يشير إلى أن أعداد كبيرة من المصريين اختارت أن تصبح أكثر تدينًا. والحال، أن التباين الشديد بين الجو العلماني الذي خيم على الخمسينيات والستينيات وما تلاه من مجال عام مُترع بالرمزيّة الإسلامية قد وصِف بوضوح شديد من طرف العديد من المراقبين للمشهد المصري (Al Yafai, 2012). ففي الستينيات، هيمن على المجتمع والسياسة «أفكار علمانية من قبيل القومية العربية، والاشتراكية العربية، والماركسية»؛ ولم يظهر «الإسلام السياسي كقوة سياسية ذات بال» إلا في العقد الذي تلى النكسة العربية في 1967 (Flores, 1988: 27).

والواقع، أن سمات الصحوة الإسلامية في مصر لتتشابه مع الظواهر التي وصفها تايلور وقال بأنها قد حدثت في أوروبا (والتي أشرتُ إليها بشيء من التفصيل في القسم الأول من هذه الدراسة): فاشتداد التدين في مصر من بعد السبعينيات قد حدث، هو الآخر، ضمن سياق العلمنة. لقد اشتمل على التشديد على الصلاة، وضوابط الملبس، والممارسات الشعائرية، وفهم الشعائر على النحو الموافق للنصوص؛ ومن ثمّ جعل الإلحاد/الكفر شيئًا يمكن «تعيينه» و«تبينه» (وبالتالي محاربته). واشتمل، أيضًا، على الاعتقاد الشائع في أن القوانين المصرية ينبغي أن تكون متوافقة مع المبادئ والقيم الإسلامية (Schielke, 2012: 303, 318 note 13). لقد أعيد تبني الإيمان (من قِبل المؤمنين أصلًا) على نحو واعي ومقصود، ومن ثمّ، السعي إلى الالتزام بالواجبات الدينية بشكل متقصد ومدروس. لقد غدا نتاجًا لقرارٍ شخصيّ، قرارٍ فردي، أي قد غدا خيارًا.

كانت جماعة الإخوان المسلمين جزءً جوهريًا من الصحوة الإسلاميّة في مصر. ويمكن النظر إلى تأسيسها في عشرينيات القرن المنصرم باعتباره مرتبطًا بسيرورة العلمنة-التي ناقشناها في القسم السابق-والتي غيّرت طبيعة الدولة المصرية والمجتمع المصري بداية من صدر القرن التاسع عشر (Mitchell, 1991). هذا، ويتمتع الفرد بدورٍ مركزي في فلسفة الحركة وفي رؤيتها للعالم. فمنذ البداية تبنت الجماعة استراتيجية «من الأسفل إلى الأعلى»: تبدأ عملية الأسلمة من الفرد، ثم تنتشر إلى المجتمع، وفي النهاية تغيّر الدولة (al-Anani, 2016; Mitchell, 1993: 234). ومثل الجماعات

الإسلاموية الأخرى في مصر والشرق الأوسط، رأت الحركة صفوفها تتوسع بواسطة أعضاء ينضمون إليها بناءً على قرارهم الشخصي (حتى لو كان هذا الانضمام مبنيًّا على توق المرء إلى الانتماء إلى جماعة، أية جماعة[1]). وكانت الحركة أقوى، عادة، في

(1) توجد ثلاث فرضيات أساسية تحلل دافع الأفراد للانتماء للجماعات: تُعرف الأولى بـ«فرضية المقياس الاجتماعي»، وفكرتها الأساسية كالآتي: من الأنفع للمرء، تطوريًّا، أن يكون منتميًا لجماعة ما، أي أن يكون بينه وبين مجموعة من الأفراد روابط اجتماعية قوية، ومن ثمّ، تطور لدى الأفراد حساسيات تجاه درجة قبولهم أو نبذهم من طرف الآخرين في جماعته. يشعر الفرد بالراحة والرضا والثقة في النفس عندما يرى أنه مقبول من قبل الآخرين، ويشعر بالقلق والألم وفقدان الثقة عندما يرى أنه منبوذ من قِبَلهم. الوسيلة التي يقيس بها المرء، إذن، درجة قبوله أو نبذه من طرف الآخرين هي ما يُسمى بـ«تقدير الذات» self-esteem؛ كلما شعر المرء بتقدير عالٍ للذاته كلما علم أنه مقبول من قبل الآخرين، والعكس صحيح. وظيفة تقدير الذات هي، إذن، قياس جودة وصحة علاقات المرء الشخصية، وجودة وصحة عضويته في الجماعة. وبناءً عليه، فإن الأفراد مدفوعون إلى الانتماء لجماعة حتى يتجنبوا ألم الشعور بالنبذ (انخفاض تقدير الذات)، وحتى يتمتعوا بلذة الشعور بالقبول والانتماء (علو تقدير الذات).

أما الفرضية الثانية، فتعرف بـ«نظرية إدارة الهلع»، وفكرتها الأساسية كالآتي: يتميز البشر عن غيرهم بقدرتهم على التدبر في موتهم، في كونهم كائنات فانية، ولكن وعي المرء التام بفنائه من شأنه أن يفتح الإمكانية لأن يُصاب بـ«هلع مُشلّ»، ولكي يتفادى البشر الوقوع في حالة الهلع هذه يعمدون إلى إنتاج رؤى ثقافية للعالم، من شأنها أن تحميهم من رعب الفناء هذا، عن طريق وعدهم بضرب من الخلود المادي أو المجازي. رؤية العالم هذه يتم تجسيدها وتوكيدها وتعزيزها عبر مؤسسات ثقافية. ووظيفة تقدير الذات، هنا، هي قياس درجة ارتباط المرء بهذه المؤسسات الثقافية. فكلما ارتفع تقدير الذات كلما دل ذلك على قوة الارتباط بها والعكس صحيح. تقدير الذات هو، إذن، ميكانيزم سيكولوجي يحدد عبره المرء مدى التزامه برؤية العالم التي يتبناها ومدى التزامه بالقيم التي تطرحها، وهذا الالتزام هو الذي يؤمن المرء من القلق الوجودي النابع عن الخوف من الموت. المرء مدفوع للانتماء لجماعة، إذن، حتى يكون في علاقات مع أفراد يؤكدون له صحة رؤيته للعالم وصحة قيمه التي يعيش بها، هذا التوكيد من شأنه أن يكسب حياته المعنى والنظام والاستمرارية، وهو ما يجعله في مأمن من القلق الوجودي.

أما الفرضية الثالثة، وهي الأهم، فتُعرف بـ«نظرية اللا يقين-الهوية» لصاحبها مايكل هوج. وفكرتها الأساسية كالآتي: ليس الدافع الأساسي للانتماء إلى الجماعات هو رفع تقدير الذات ولا خفض القلق الوجودي وإنما هو تقليل الشعور باللايقين فيما يتعلق بأنفسنا وبالعالم الذي نعيش فيه. ويبني هوج نظريته هذه على نظريات الهوية الاجتماعية، وتصنيف الذات، والارتباط النفسي/التوحد مع الجماعة. وبالتالي هي نظرية مرتبطة بمسألة الهوية تحديدًا، إنها تركز على الوظيفة الهوياتية للجماعة؛ الجماعة بوصفها مُحدِّدًا للهوية، نحن ننتمي للجماعة حتى نحدد لأنفسنا، وللآخرين، من نحن بالضبط. وتنطلق النظرية من المقدمة الآتية: شعور المرء بعدم اليقين فيما يتعلق بتصوراته ومواقفه وقيمه ومشاعره وسلوكياته شعور غير مريح بل مؤلم، ومن ثمّ، فالمرء مدفوع للتقليل منه قدر المستطاع. «نحن، يقول هوج، «مدفوعون، على نحو مخصوص، لتقليل اللا يقين، إذا ما شعرنا، في سياقات =

البيئات الحضرية الديناميكية (Kupferschmidt, 1982; Mitchell, 1993: 329) حيث الروابط الاجتماعية سائلة ومتقلبة. لقد كان أعضاء الجماعة، باستمرار، مسلمين «ولدو مرة ثانية»، ينأون بأنفسهم، غالبًا، عن الجيل الأكبر سنًّا و/أو عن عائلاتهم.

هذا، ويتضمن إصلاح الإسلام، وفقًا لجماعة الإخوان المسلمين، تخليصه من الخرافة والإضافات الخاطئة التي دخلت على العقيدة والشعائر وتراكمت مع مرور الزمن، ومن ثمّ، استعادة الفهم النقي والصحيح للدين. ولقد كان مولد الجماعة مرتبطًا بشدة بالسلفية كحركة فكرية واسعة في الشرق الأوسط في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. التي شكّلت محاولة للاشتباك مع الحداثة وأفكار التنوير، ودعت إلى العودة إلى أصول الإسلام، عن طريق محو الأفكار والممارسات الشعبية التي قيل أنها قد شوهت الدين على مدار القرون وقوضت نقاءه وعقلانيته. ولقد ظلت هذه الفكرة في القلب من رسالة الجماعة ومقاصدها[1].

= بعينها، باللا يقين فيما يتعلق بالأشياء التي لها صلة بالذات أو لها تأثير عليها، أو إذا شعرنا باللا يقين فيما يتعلق بالذات نفسها، فيما يتعلق بهويتنا، ومن نحن ... إن الناس يريدون أن يعرفوا من هم وكيف يتصرفون وكيف يفكرون، ومن هم الآخرون وكيف يتصرفون وكيف يفكرون». ولكن كيف يمكن للمرء أن يقلل من لا يقينه هذا، خاصة لا يقينه المتعلق بذاته؟ تجادل نظرية اللا يقين-الهوية بأن الانتماء لجماعة والتوحد معها واحدة من أكثر الوسائل نجاعة وفاعلية لتقليل هذا اللايقين. ولكن كيف للجماعة أن تلعب هذا الدور؟ وفقًا لنظرية التصنيف الاجتماعي، فإن كل جماعة بشرية هي صنف اجتماعي يتم تَمثُّله معرفيًا في صورة نموذج بدئي. يُجسّد هذا النموذج البدئي كل السمات المحددة لهذا الصنف الاجتماعي، التي تميزها عن الجماعات الأخرى في سياق بعينه. فـ«النموذج البدئي الذي يحمله المرء عن جماعة ما يمكنه أن يصف تصورات أعضاء هذه الجماعة ومعتقداتهم ومواقفهم وقيمهم ومشاعرهم وسلوكياتهم». وعندما يرتبط المرء نفسيًا مع جماعة ما، أو قل عندما يتوحد معها، فإن ذلك يعني أنه أصبح يعرّف نفسه، بوصفه فردًا من أفراد هذه الجماعة، «ويترتب على عملية تصنيف الذات هذه أن المرء يصبح فعليًا يرى ذاته والعالم من خلال عدسة النموذج البدئي لهذه الجماعة، أي إن تصورات المرء ومواقفه ومشاعره وسلوكياته يتم تشكيلها وإملاتها بواسطة النموذج البدئي للجماعة». عندما يشعر المرء باللا يقين حيال ذاته وهويته يلجأ إلى الانضمام لجماعة ما ويتوحد معها، ومن ثم، يجد في نموذجها البدئي ما يحدد له من هو، وكيف يتعين عليه أن يفكر ويتصرف. ويحدد له أيضًا، بدرجة أو بأخرى، من هم الآخرون وكيف يفكرون ويتصرفون (بوصفهم منتمين لجماعات أخرى، لنماذج بدئية أخرى متمايزة عن نموذج جماعته)، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تقليل شعوره المؤلم باللايقين. راجع: طارق عثمان، «ما وراء الجهاد: نحو مقاربة سيكولوجية اجتماعية للمقاتلين الأجانب»، معهد العالم للدراسات. (م).

(1) المقصود بالسلفية هنا هو سلفية رشيد رضا تحديدًا. (م).

ويتضمن إصلاح الإسلام، أيضًا، بالنسبة للجماعة، تطبيق المعايير العليا على الإيمان. والافتراض الضمني هنا هو أن هذه المعايير موجودة «خارج» المؤمنين أو على نحو مستقل عنهم، وأن بوسع المؤمن أو المؤمنة أن يتعرف أو تتعرف عليها. وبالتالي، يمكن «تطبيقها» على المستوى الشخصي أو الجماعي. يجب إذن إصلاح المجتمع وفق ما يمليه «الإسلام»، وبذلك سيصير مطابقًا للمثال الذي يُقال أن الإسلام يطرحه. ومن هنا، فإن أحد الأشياء التي يدل عليها شعار الجماعة: «الإسلام هو الحل»، هو أن الإسلام يتضمن معايير أو توجيهات يمكن تطبيقها وبذلك يمكنه تحسين المجتمع وحل مشاكله.

وكذلك، يمكن النظر إلى دعوة الجماعة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة باعتبارها جزءًا من سيرورة الإصلاح التي ترومها، التي تتضمن تعيين المعايير الصحيحة للدين وتطبيقها. ففي الإطار المثالي للجماعة تُقدم الشريعة بوصفها الدليل، المخطَط الموصل إلى المجتمع المثالي. والحق، أن هذا الفهم الحداثي للشريعة بوصفها قانونًا، كودًا، هو فهم غريب تمامًا على الكيفية التي فُهمت بها الشريعة وأدت بها وظيفتها في أرض الإسلام في الحقبة ما قبل الحديثة. فلو كان من الممكن للشريعة أن تُقنن، تُكوّد، فسيكون من الممكن، أيضًا، أن يُسيطر عليها من قِبل السلطة السياسية. ولقد أوضح سامي زبيدة كيف أن هذا التحول قد جرى مع «دولنة» الشريعة بداية من القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال، كانت الشريعة تتعامل مع التقاضي باعتباره دعوة تُرفع من قِبل طرف مفرد ضد طرف آخر، لكن مع اختلاق منصب المدعي العام، الذي يزعم أنه يقوم بوظيفة عموميّة نيابة عن الدولة، طُرح مفهوم «المصلحة العامة» ذو الطبيعة المطلقة (Zubaida, 2005: 131). ويصف وائل حلاق سيرورة تحول مشابهة قد خضعت لها الشريعة مع نشوء الدولة القومية في الحقبة الحديثة (Hallaq, 2009). ويقول يوسف شاخت «بينما كان متعينًا على الحاكم المسلم التقليدي، وبحكم التعريف، أن يظل خادمًا للشريعة، فإن حكومة حديثة(برلمان تحديدًا) يمكنها، مدعومة بفكرة السيادة الحديثة، أن تنصِّب نفسها سيدة على الشريعة» (Schacht, 1964: 101). إن التشريع

الحديث «لم يضيق النطاق الذي تُطبق فيه الشريعة عمليًا فقط، وإنما هو يحشر أنفه في الشكل التقليدي للشريعة نفسها» (المرجع نفسه: 3). والحال، أن دعوة الإخوان إلى إصلاح القانون المصري بحيث يصير متوافقًا مع الشريعة الإسلاميّة، وادعائها الضمني بأن بمقدورها إنجاز ذلك إذا ما تولت مقاليد الحكم، ليشيران إلى أن الجماعة قد تقبلت وتشربت التصور الحديث عن الدولة والقانون.

هذا، وتوضح البيانات العامة الصادرة عن الجماعة في العقد الأول والثاني من الألفينيات، وبطرق ملموسة، الكيفية التي تتعامل بها الحركة مع دور الفرد ومع مسألة الإصلاح. إنها توضح أن الحركة ترى الإيمان بوصفه «خيارًا» ينبغي الحث عليه والسعي إليه على أساس الشريعة كنموذج.

فمبادرة الإصلاح المطروحة في 2004 (Muslim Brotherhood, 2004) تنص على أهميّة تطبيق القيم والقواعد الإسلاميّة في مصر. وتشدد على أن الخطوة الأولى نحو تحقيق رؤية الإخوان هي «بناء الفرد المصري» وذلك بواسطة تشجيع الإيمان والصلاح وحمايتهما في المجالين العام والخاص. وترى أن مهمة الإخوان المسلمين هي «بناء الفرد المسلم والأسرة المسلمة والحكومة المسلمة والدولة المسلمة التي تقود البلدان الإسلاميّة، وتوحد صف المسلمين، وتستعيد مجد الإسلام». وتدعو إلى إصلاح شامل متوافق مع الشريعة. وتحاجج الوثيقة عن أن «الجمود السياسي والفساد والجور الاجتماعي، بالإضافة إلى التخلف العلمي والتكنولوجي» كلها تهدد «أمن مصر القومي، ووضعها الإقليمي، ودورها الإسلامي الريادي، ودورها العالمي». وهذه المشاكل سيتم التغلب عليها من خلال الإصلاح، الذي ينبغي له أن يُنجز، بدوره، من خلال القنوات الدستوريّة والقانونية، بواسطة تطبيق الشريعة.

ويصف برنامج الجماعة في الانتخابات البرلمانية لعام 2005 (Muslim Brotherhood, 2005) «المنهج الإسلامي» بأنه يربط بين «مقومات الإصلاح» والقيم الأخلاقية والبشر المصلحين، وهو ما سيؤدي، بدوره، إلى انخفاض مُعدّلات الفساد. وأكثر من ثلث الوثيقة يتناول مسائل الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وأيضًا يبدأ

برنامج انتخابات مجلس الشورى لعام 2007 (Muslim Brotherhood, 2007a) بالإعلان عن «مقاربة الإخوان للإصلاح»، ويشدد على شعار «الإسلام هو الحل». وفيه تعد الجماعة بأن تعمل على «تعديل القوانين لتصير متوافقة مع الشريعة الإسلاميّة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع» (المرجع نفسه: 15). وعلى الرغم من أن الوثيقة تحاجج عن أن الإسلام يرفض الدولة الثيوقراطية بينما يقبل بالدولة المدنية، كما رأينا، إلا أنها تنص على أن الجماعة لديها]هكذا[«الشريعة التي تؤسس نظامًا للبناء والتقدم والنهوض والإصلاح» (نفسه: 2). إن التوكيد هنا، وبما يتفق مع مهمة الحركة وتوجهها الدينيين، على إحياء وإعادة بناء «الشخصية المصرية» على أساس الأخلاق والإيمان: إن التشابهات هنا بين الفرد المؤمن والفرد المواطن، الذي سيفضي تغييره جوانيًا إلى تغيّرات اجتماعية وسياسية، لا تُخطئها العين. ويستند برنامج الانتخابات البرلمانية لعام 2010 (Muslim Brotherhood, 2010) على القرآن في ذكره لمسألة الإصلاح، وذلك بالاستشهاد المباشر بالآية رقم 88 من سورة هود، على لسان النبي شعيب: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾. وفيه أيضًا تُعيد الجماعة التشديد على أن «شعار» الإخوان الشامل هو «الإسلام هو الحل».

وتُعامِل مسودة البرنامج السياسي الصادرة في 2007 (Muslim Brotherhood, 2007b) «الإسلام» بوصفه مجموعة من التعاليم أو الأوامر التي ينبغي تحقيقها في أرض الواقع من خلال الفاعليّة. وتكررت كلمة «إصلاح» في الوثيقة التي يبلغ عدد صفحاتها 95 صفحة (في نسختها الإنجليزية) ما يقرب من 40 مرة، وتعلقت بكل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويبدأ الفصل الأول من الجزء الأول من البرنامج بالنص على أن «مبادئ الشريعة الإسلاميّة [هي] المصدر الرئيسي للتشريع» وأن «الإصلاح السياسي والدستوري هو نقطة الانطلاق لإصلاح [بقية] مناحي الحياة» (المرجع نفسه: 5). وفيه يُنظر إلى الشريعة باعتبارها الحل لكل الأمراض الاجتماعيّة (انظر الصفحة رقم 70، على سبيل المثال، حيث يُحاجَج عن الآتي: عندما كانت الشريعة تُطبق في المجتمعات السالفة كانت الأخيرة تتمتع بأعلى

درجات الاستقرار والأمن والسلام وبانخفاض معدلات الجريمة). وفيه يُشار إلى أن الأفراد من الممكن «اقناعهم» بتبني الإسلام، باستخدام تنويعة من الوسائل والطرق التي تُسمى عامة بالدعوة؛ وهو ما يقتضي ضمنيًا أن الإسلام قد غدا خيارًا ممكنًا ضمن خيارات أخرى، وغدا الاستمساك به مسألة اختيار شخصي. ومن بعد اقناعهم بالإسلام سيكون هؤلاء الأفراد مستعدين، جماعة، لبناء المجتمع المثالي. وهو ما سيتحقق، تحت قيادة الإخوان على ما يُفترض، بواسطة تطبيق الشريعة.

أما برنامج حزب الحرية والعدالة (Freedom & Justice party, 2011) فهو، لا محالة، أقل تركيزًا على الدين مقارنة بوثائق التنظيم الأم، لكنه مُشرب بنفس الروح (الدينية)، ويتضمن مقاربات وأهداف مشابهة، فيما يتعلق بالفرد وبمسألة الإصلاح. ويكرر الأفكار المتعلقة بالمواطن المصري وبأهمية إثراء شخصيته «روحيًا وفكريًا وعلميًا وجسديًا» ضمن رؤية ترمي إلى تحقيق «قفزة في تقدم الأمة والوطن». إن الشخصية الفردية هي، إذن، مفتاح التغيير الجمعي (المرجع نفسه: 26-23). وفي برنامج الحزب نجد، أيضًا، أن مركزية الشريعة قد تقلصت. وتكشف القراءة المتأنية للنقل التالي كيف أن دور الشريعة لم يعد من الممكن تمييزه عن دور القانون الحديث بما أنه قد غدا متمثلًا في تنظيم مناحي الحياة الخاصة والعامة:

الدولة التي يطرح برنامجنا تصورًا عنها هي دولة ديمقراطية حديثة إسلامية دستورية قومية، تعتمد على الشريعة كإطار مرجعي. والشريعة بطبيعتها معنية، بالإضافة إلى المناحي الإيمانية والتعبدية والأخلاقية، بتنظيم شتى مناحي الحياة بالنسبة للمسلمين ولشركائهم في الوطن من غير المسلمين. لكن الشريعة تنظم هذه المناحي في بعض الحالات (القليلة) فحسب بواسطة نصوص قطعية الثبوت والدلالة (نفسه: 11-10).

والحال، أن بعض هذه الأهداف قد وجدت طريقها إلى التحقق من خلال الدستور المصري لعام 2012 (Egyptian constitution, 2012)، والمكتوب على يد أغلبية إسلاموية (الإخوان المسلمين/حزب الحرية والعدالة مع الأحزاب السلفية قد هيمنا على الجمعية التأسيسية). والمادة الثانية من هذا الدستور التي تنص على أن

مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، كانت موجودة بعينها في دستور 1971. لكن الإسلاميون أضافوا مادة أخرى (رقم 219) مثيرة للجدل فصّلت القول فيما تعنيه بالضبط هذه المبادئ: «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السنة والجماعة» (المرجع نفسه). ويكشف هذا التصريح، مرة أخرى، عن فهم الإخوان المسلمين للشريعة باعتبارها النموذج، المخطط الذي يمكن عليه بناء المجتمع المثالي: وهو فهم -وكما أشرت آنفًا- غريب على وظيفة الشريعة وروحها الأصليين في الحقبة ما قبل الحديثة.

خاتمة

تشهد الجاذبية التي تتمتع بها جماعة الإخوان، يقينًا، على شيوع الإيمان الديني في مصر. وبدورها، تسعى الجماعة حثيثًا إلى ترويج ونشر الإيمان، وتدعي أن الانضمام إليها يقتضي تغلغل الإسلام في جميع مناحي حياة الفرد. لكن، بناءً على فهمٍ أكثر تركيبًا، فهمٍ متعدد الأبعاد للعلمانية والعلمنة، يمكن النظر إلى جماعة الإخوان بوصفها كيانًا علمانيًّا ومُعلمَنًا إلى حدٍ ما.

وذلك لسببين. أولًا، وكما يتضح من تاريخ الحركة وأفكارها، وخاصة من البيانات العمومية المفحوصة في هذه الدراسة، الرؤية الإسلاموية للجماعة قد تشكلت بواسطة العلمنة بمعنى الممايزة الوظيفية والمؤسسية بين النطاقات العمومية وبينها وبين الدين. فهذه الوثائق، تطرح موقفا مُجمعًا عليه داخل الجماعة حيال المجتمع المثالي والسياسة المثالية، تركز، بشكل طاغٍ، على المساحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحددت وتعينت مع نشوء الدولة القومية الحديثة والبنى المنبثقة عنها. فالدولة المصرية، مثل الدول الأخرى في الشرق الأوسط، قد استولت، منذ القرن التاسع عشر، على تنويعة من الوظائف-التعليمية، القانونية، الثقافية-التي كانت بين يدي السلطات والمرجعيات الدينية. والحركات الإسلاموية منغرسة بعمق في قلب مجتمعات الشرق الأوسط وبالتالي قد شُكّلت بنفس سيرورات العلمنة التي شَكّلت هذه المجتمعات. وتصور الإخوان عن السياسة لا يتحدى -ولا يستطيع- هذا الواقع الراسخ، وإنما هو يتعامل مع المكونات الأساسية لبنى الدولة المصرية بوصفها معطى

بدهيًا. إن طروحات الجماعة «الأخلاقية» حول المساحات الاجتماعية كالفنون والثقافة والتعليم والأسرة متأثرة بالمبادئ الإسلاميّة. لكن معظم هذه الطروحات المقدمة في الوثائق التي فحصنها تتعلق بمساحات الحياة العمومية (الاقتصاد، السياسة) التي ليس لها أي علاقة بالدين. فخلف الرموز والصور الدينية المتغلغلة في الحياة العمومية المصرية وفي خطاب الإخوان، تسود المناطق (جمع منطق) العلمانيّة.

هذا الحجاج السابق له أهميّة أوسع تتعلق بصلاحية وجاذبية وآفاق الإسلاموية كحركة وكأيديولوجيا. إن عجز جماعة الإخوان عن تقديم برامج أو أفكار إسلاميّة واضحة يمكن تطبيقها في نطاقي السياسة والاقتصاد اللذين لا يزالان محكومين بمنطقين داخليين غير دينيين ولا يزالان مستقلين عن الدين (Casanova, 1994: 20)، قد صيّر المشروع الإسلاموي غير قابل للتحقق؛ وهو ما يفسر، أيضًا، تركيز الجماعة المفرط على أجندة «أخلاقيّة». ولقد وصف أوليفيه روا هذا الحال بـ«فشل» الإسلام السياسي (Roy, 1994) وحاجج عن أن هذا الفشل قد:

نتج عن أنه حاول منازلة العلمنة على أرضها: أي النطاق السياسي (الأمة، الدولة، المواطن، الدستور، النظام القانوني). ومحاولات تسييس الإسلام على هذا النحو تنتهي دوما بعلمنته، لأنه يصير مختلطا بالسياسة اليومية... (Roy, 1994).

وبهذا المعنى، تكون العلمنة «قد نجحت» (Roy, 2010: 2). ومفترضًا أن الدولة الحديثة هي «الأرضيّة السياسية التي لا محيد للبشرية عنها»، يحاجج بروس لورانس عن أن الأصوليين «يتعين عليهم أن يلعبوا دورهم فوق مسرح لم يشيدوه ولا يمكنهم تدميره» (Lawrence, 1989: 277).

أما السبب الثاني الذي يسوّغ لنا وصف جماعة الإخوان بأنها إحدى ظواهر عصر علماني هو أنها تعتبر الإسلام مجموعة من المعتقدات التي ينبغي أن تطبق على أرض الواقع من قِبل المؤمنين، الذين يختارون، بدورهم، أن يتمسكوا بهذه المعتقدات، على أساس فردي. ويُسعى إلى تحقيق الإصلاح وفق هذه المعتقدات الممكن تعيينها والتي تُعامل باعتبارها موجودة خارج المؤمنين؛ إنها تُستخدم كمحكٍ «لتحسين المعايير».

ولقد بينت الدراسة هذه النقطة بالإحالة، مرة أخرى، على تاريخ وأفكار الحركة، وبالأخص على تركيزها المفرط، في بياناتها العمومية، على مسألة الإصلاح. فالمشروع الإسلاموي الموجز في هذه الوثائق، والملخص في شعار «الإسلام هو الحل»، الهدف المعلن للشريعة، مُتصور على أنه نموذج، مخطط لبناء المجتمع المثالي، ويفترض أن يتم تطبيقه على يد الجماعة وأتباعها (والمفارقة هي أن التوصيات الملموسة لبناء هذا المجتمع المثالي ليس لها علاقة بالدين، كما رأينا).

هذا، وأحد مضامين التحليل السابق هو التالي: عندما يتعلق الأمر بالعلمانية والعلمنة، نجد قدر من التشابه بين المجتمعات الغربية والمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أكبر من الذي يفترض كازانوفا وتايلور وجوده. وليس ذلك توكيدًا على أنهما يتبعان نفس المسارات، وإنما يعني أن ثمة تشابهات مثيرة للاهتمام بين قصتي العلمانية فيهما، تشابهات نابعة من كون المجتمعات غير الغربية تتشارك مع المجتمعات الغربية في توجهات الحداثة العالمية الأوسع. وكذلك فإن فهم الدين على أنه منفصل ومائز عن المؤمن «الذات»، وبالتالي «تشييئه»، ذلك الفهم المضمر في منظور الإخوان وفي توصيف تايلور لفكرة الإصلاح، قد عُولِم هو الآخر (Mahmood, 2010: 283).

ومشيرًا إلى الغرب، حاجج تايلور عن أنه من المستحيل تعريف فكرة «العلمنة» على نحو دقيق أو متفق عليه وأن ثمة أسئلة عديدة يمكن أن تُطرح حول معناها الدقيق (Taylor, 2007a: 427). وكما أشرتُ بالفعل في مستهل تحليلي، لا يمكن أن يوجد تعريف عام متفق عليه لـ«العلمنة» ولـ«العلمانية»، وأنه من المفيد لنا أن نفكر في هذا الشأن وفق فكرة «العلمانيات المتعددة» عوضًا عن فكرة وجود تجربة علمانية واحدة. فحتى في سياق التاريخ الغربي أو الأوربي تتنوع مسارات العلمنة. لكن، وكما يدّعي تايلور، على الرغم من هذه الشكوك والتحذيرات، معظمنا متفق على أنه «ثمة شيء يستحق اسم العلمنة قد حدث في حضارتنا» (المرجع نفسه: 426).

وبعد، فإن هذه الدراسة لم تتخذ من تجربة الغرب مقياسًا لتقييم الكيفية التي شكلت بها العلمنة والعلمانية جماعة الإخوان المسلمين، فلو فعلت ذلك، لم يكن

عملي ليكون سوى تمرين فج على أيديولوجيا التمركز الأوروبي. وعوضًا عن ذلك، حاججتُ في هذه الدراسة عن أن أفكار جماعة الإخوان في مصر، والإسلاموية عامة، قد شُكّلت بواسطة تجربة تاريخية للعلمنة والعلمانية، تجربة ليست متطابقة مع التجربة الغربية لكنها على أقل تقدير تشبهها على نحو معتبر. والنتيجة الأوسع التي يمكن الخلوص إليها من حجاج هذه الدراسة يمكن أن تكون هي التالية: حتى في مساحة الدين الشائكة، توحد الحداثة التجربة البشرية والوضع البشري على نحو أكبر مما قد يبدو للعين.

المراجع

Abdo, G. (2000). No god but god: Egypt and the triumph of Islam. Oxford: Oxford University Press.

Agrama, H. A. (2010). Secularism, sovereignty, indeterminacy: Is Egypt a secular or a religious state? Comparative Studies in Society and History, 52(3), 495–523.

al-Anani, K. (2016). Inside the Muslim Brotherhood: Religion, identity, and politics. New York, NY: Oxford University Press.

AlYafai, F. (2012,November 3).The death of Arab secularism. The National. Retrieved from http://www.thenational.ae/artsculture/the-death-of-arab-secularism

Asad, T. (2003). Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bayat, A. (2007). Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn. Stanford, CA: Stanford University Press.

Burchardt, M., Wohlrab-Sahr, M. & Middell, M. (2015). Multiple secularities beyond the West: An introduction. In M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr & M. Middell (Eds.), Multiple secularities beyond the West

(pp. 1–19). Boston, MA, Berlin, Munich: Walter de Gruyter.

Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. Chicago, IL: Chicago University Press.

Casanova, J. (2001). Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. Social Research, 68(4), 1041–1080.

Casanova, J. (2003). Beyond European and American exceptionalisms: Towards a global perspective. In G. Davie, P. Heelas & L. Woodhead (Eds.), Predicting religion (pp. 17–29). Aldershot: Ashgate.

Casanova, J. (2009). Nativism and the politics of gender in Catholicism and Islam. In H. Herzog & A. Braude (Eds), Gendering religion and politics: Untangling modernities (pp. 21–51). New York, NY: Palgrave Macmillan.

Casanova, J. (2011). The secular, secularizations, secularisms. In C. Calhoun, M. Juergensmeyer & J. VanAntwerpen (Eds.), Rethinking secularism (pp. 54–75). Oxford: Oxford University Press.

Casanova, J. (2012). The politics of nativism: Islam in Europe, Catholicism in the United States. Philosophy and Social Criticism, 38(4-5), 485–495.

Dalacoura, K. (2011). Islamist terrorism and democracy in the Middle East. New York, NY: Cambridge University Press.

Egyptian Constitution. (2012).

El-Ghobashy, M. (2005). The metamorphosis of the Egyptian Mus-

lim Brothers. International Journal of Middle East Studies, 37(3), 373–395.

Flores, A. (1988). Egypt: A new secularism? Middle East Report, 153, 27–30.

Freedom and Justice Party. (2011). Electoral program. Retrieved from http://www.fjponline.com/articles.php?bid = 80 [Muslim Brotherhood sites no longer available].

Gorski, P. & Altınordu, A. (2008). After secularization? Annual Review of Sociology, 34, 55–85.

Hallaq, W. (2009). An introduction to Islamic law. Cambridge: Cambridge University Press.

Hamid, S. (2014). Temptations of power Islamists and illiberal democracy in a New Middle East. New York, NY: Oxford University Press. Harnisch, C. & Mecham, Q. (2009).

Democratic ideology in Islamist opposition? The Muslim Brotherhood's 'civil state'. Middle Eastern Studies, 45(2), 189–205.

Hodgson, M. (1977). The venture of Islam, Volume 3. Chicago, IL: University of Chicago Press. Hurd, E. S. (2007). The politics of secularism in international relations. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kupferschmidt, U. M. (1982). The Muslim Brothers and the Egyptian village. Asian and Africa Studies, 16, 157–170.

Lawrence, B. B. (1989). Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age. San Francisco, CA: Harper and Row.

Mahmood, S. (2006). Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation. Public Culture, 18(2), 323–347.

Mahmood, S. (2010). Can secularism be other-wise? In M. Warner, J. VanAntwerpen & C. Calhoun (Eds.), Varieties of secularism in a secular age (pp.282–300). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Masoud, T. (2014). Counting Islam: Religion, class, and elections in Egypt. New York, NY: Cambridge University Press.

Mellor, N. (2018). Voice of the Muslim Brotherhood. Abingdon: Routledge.

Mitchell, R. P. (1993). The society of the Muslim Brothers. New York, NY: Oxford University Press.

Mitchell, T. (1991). Colonizing Egypt. Berkeley, CA: University of California Press.

Muslim Brotherhood. (2004). Initiative for domestic reform in Egypt [Unofficial translation by Amany Salem]. Retrieved from http://www.ikhwanonline.com/ Article.asp?ArtID = 5172&SecID = 356

Muslim Brotherhood. (2005). National assembly elections platform. Retrieved from http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID = 5172&SecID = 356

Muslim Brotherhood. (2007a). The electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura council. Retrieved from http://www.ikhwanweb.com/article.php?id = 822

Muslim Brotherhood. (2007b). Draft political platform. Retrieved

from http://www.ikhwanweb.com/article.php?id =15492

Muslim Brotherhood. (2010).Programme for the 2010 parliamentary elections. Retrieved from https://kurzman.unc.edu/files/2011/06/EGY-2010-Al-Ikhwan-al-Muslimun-Muslim-Brotherhood.pdf

Pahwa, S. (2013). Secularizing Islamism and Islamizing democracy: The political and ideational evolution of the Egyptian Muslim Brothers 1984–2012. Mediterranean Politics, 18(2), 189–206.

Pargeter, A. (2016). Return to the shadows: The Muslim Brotherhood and An-Nahda since the Arab spring. London: Saqi Books.

Roy, O. (1994). The failure of political Islam. London: I.B. Tauris.

Roy, O. (2010). Holy ignorance: When religion and culture part ways. New York, NY: Columbia University Press.

Schacht, J. (1964). An introduction to Islamic law. Oxford: Clarendon Press.

Schielke, S. (2012). Being a nonbeliever in a time of Islamic revival: Trajectories of doubt and certainty in contemporary Egypt. International Journal of Middle East Studies, 44(2), 301–320.

Scott, R. M. (2014). Managing religion

and renegotiating the secular: The Muslim Brotherhood and defining the religious sphere. Politics and Religion, 7, 51–78.

Starrett, G. (2010). The varieties of secular experience. Comparative Studies in

Society and History, 52(3), 626–651.

Tadros, M. (2012). The Muslim Brotherhood in contemporary Egypt: Democracy redefined or confined? New York, NY: Routledge.

Taylor, C. (2007a). A secular age. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, C. (2007b, September 17). The collapse of tolerance. The Guardian. Retrieved from http://www.theguardian. com/commentisfree/2007/sep/17/the collapse of tolerance

Volpi, F. (2010). Political Islam observed. London: Hurst.

Warner, M., VanAntwerpen, J. & Calhoun, C. (2010). Editor's introduction. In M. Warner, J. VanAntwerpen & C. Calhoun (Eds.), Varieties of secularism in a secular age (pp. 1–32). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wickham, C. R. (2013). The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist movement. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zollner, B. H. E. (2009). The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and ideology. Abingdon: Routledge.

Zubaida, S. (2003). Law and power in the Islamic world. London: I.B. Tauris.

Zubaida, S. (2005). Islam and secularization. Asian Journal of Social Science, 33(3), 438–448.

تنويعات التجرِبة العلمانيّة(*)

غريغوري ستارِّتّ(**)

ترجمة: طارق عثمان

(*) Starrett, Gregory (2010). The varieties of secular experience. Comparative studies in society and history, 52: 3, 626-651.

(**) أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة كارولينا الشمالية بشارلوت بالولايات المتحدة.

ما يُبقي على الدين حيًا ليس التعريفات المجردّة ولا الأنساق التي تصف الإله بنعوت متسلسلة منطقيًا، ولا كليّات اللاهوت وأساتذتها. فكل هذه الأشياء بمثابة آثار لاحقة، تراكمات ثانوية على ظواهر الحوار الحيوي مع الإله اللا مرئي... التي تجدد نفسها إلى أبد الآبدين[1] في حيوات البشر البسطاء العاديين[2].

- وليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية[3]

نتحدث عن الإله على نحو علماني عندما نسلّم بأن الإنسان قرين له، بأنه [أي الإنسان][4] هو المسؤول عن وهب المعنى والنظام في التاريخ البشري.

- هارفي كوكس[5]، المدينة العلمانية

(1) باللاتينية في الأصل: in saecula saeculorum . وكل التشديدات في المتن من المؤلف (م).

(2) يحاجج جيمس عن أن ما يجعل الدين حيًا باقيًا ليس النظريات الفلسفة حوله ولا الأنساق اللاهوتية وإنما مشاعر الأفراد العاديين الذين يعيشون التجربة الدينية، بوصفها مواجهة، لقاء بين البشري والإلهي (م).

(3) واضح أن المؤلف قد استوحى عنوان البحث الذي بين أيدينا من عنوان كتاب جيمس (م).

(4) كل ما بين معكوفتين في النص من المترجم (م).

(5) عالم اللاهوت الأمريكي، أستاذ الإلهيات بهارفارد، وأحد المنظّرين الرواد لأطروحة العلمنة، من أهم أعماله، بالإضافة إلى المدينة العلمانية؛ مستقبل الإيمان؛ السوق بوصفه إلهًا (م).

مقدمة

غالبًا ما يتم التفكير في الشرق الأوسط المعاصر على أنه منطقة العلمانوية[1] آخذة فيها في الاضمحلال. هذا صحيح، خاصة، في بلدان كمصر، حيث يبدو أن المخيال الحداثي لاشتراكية حقبة الاستقلال قد كُسِف بواسطة رؤية شعبية للمستقبل بوصفه مكان إسلامي تمامًا، وحيث طبيعة موقف الدولة تجاه العلمانوية والدين كانت ولفترة طويلة محلًا للتساؤل[2] (Winegar, 2009; Agrama, 2010). فمنذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، العقد الذي شهد الثورة الإيرانية وظهور التبشير التلفازي في الولايات المتحدة، وبدايات موجة استثنائية من التحول إلى البروتستانتية في أمريكا اللاتينية، وحيث غدا من الشائع إنتاج تواريخ للعلمانوية علّها تساعد في تفسير فشل «أطروحة العلمنة»، تلك الفكرة القائلة بأن الدين سيغدو مع التطور الاقتصادي وانتشار التعليم وتقدم العلم مجرد سلعة بائرة[3]. فالرؤية الأخلاقية لميثولوجيا ستار تريك[4] ذائعة

---

(1) Secularism.

انظر، خوسيه كازانوفا، العلماني والعلمانويات؛ وعقيل بلجرامي، العلمانوية: مضمونها وسياقها، ترجمة طارق عثمان، ضمن هذا الكتاب (م).

(2) وصيغة هذا السؤال الأشهر: هل مصر دولة علمانية أم إسلامية؟ انظر عجرمة (2010)؛ وكتابه مساءلة العلمانوية: الإسلام والسيادة وحكم القانون في مصر (2017)، ترجمة مصطفى عبد الظاهر، نماء للبحوث والدراسات، المقدمة (م).

(3) عن أطروحة العلمنة انظر، كازانوفا، ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس؛ والعلماني والعلمانويات، ترجمة طارق عثمان، ضمن هذا الكتاب.

(4) مسلسل الخيال العلمي الشهير الذي عرضت مواسمه الثلاثة في الفترة من 1966 إلى 1969 على شبكة :

الصيت، والتي يتخلى فيها البشر كنوع عن الدين بالكلية، تبدو أكثر بعدًا كلما غدت رؤيتها التكنولوجية أكثر قربًا. فمعمّرًا على نحو مثير للدهشة، يرفض الدين أن يرقد بهدوء في قبره منتظرًا لمن يعوده. وينتصب، عوضًا عن ذلك، في زاوية الطريق منكرًا على الناس أفعالهم الآثمة وداعيًا العالم إلى الخلاص. لكن زاوية الطريق هي الآن قمر بث صناعي (أو شريط كاسيت، أو أسطوانة، أو موقع إلكتروني)، لقد بلغت دعوة الدين مبلغًا لم يستطع أي من علماء اجتماع حقبة الحرب الباردة أو أي من علماء سياستها أن يتخيله.

ولكن توصيف هذا النجاح [الديني]، إثنوغرافيًا، يبرهن على وجود ضرب من التحدي سواء فيما يتعلق بالتفكير في طبيعة العلوم الاجتماعية أو بالتفكير في طبيعة الحداثة، في مصر أو في غيرها. لنعتبر مثلًا في حالتي الدراسة التاليتين. الأولى هي كتاب والتر أرمبرست *الثقافة الجماهرية والحداثوية في مصر* (1996)[1]، الذي يحلل الثقافة الشعبية والإعلام والفلسفة التعليمية في مصر على مدار القرن العشرين. والثانية هي كتابي *تشغيل الإسلام: التعليم والسياسة والتحول الديني في مصر* (1998)، وهما جزء من الأدبيات الغزيرة حول أصول الحركات الإسلامية المعاصرة، وسنجد هذا الأمر المحير: كلا الكتابين يغطي تقريبًا نفس الفترة التاريخية، نفس المجموعة الواسعة من الطبقات الاجتماعية، نفس المؤسسات والسيرورات: التعلم، المجال العام، الإعلام الجماهيري، وأهمية التعليم المدرسي. ولكن على الرغم من دراستهما لنفس الموضوعات، ومن تموقعها في نفس المحيط الحضري وعلى مدار نفس العقود الزمنية، إلا أنه لا يوجد أية تقاطع جوهري بينهما. يبدو الأمر كما لو كان كل منهما يتحدث عن كوكب مختلف.

= NBC، وتناسلت منه مسلسلات أخرى وسلسلة أفلام سينمائية. والذي يحمل رؤية تفاؤلية تمامًا للمستقبل حيث الحب والسلام والخير والتطور التكنولوجي لا يعم كوكب الأرض فقط وإنما المجرة برمتها! (م).

(1) ترجمه محمد الشرقاوي إلى العربية، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، 2000، كتاب رقم247 (م).

ففي كتابي يضطلع الإسلام بدور تنظيمي أساسي في مسار عمل الدولة المصرية الحديثة، ويستعمر الثقافة الشعبية من خلال منافستة للدولة الملازمة للمناحي العريضة لمنهاضتها سياسيًّا. إنه حاضر في كل صفحة من الكتاب. في كتاب أرمبرست، على الناحية الأخرى، الفهرس لا يتضمن كلمة «إسلام» أو «دين». «طلاب العلم، وإسلامي» مذكورتين في ثلاث صفحات، و«الإسلاموين» مذكورة في خمس صفحات. إن المجال العام المصري بالنسبة لأرمبرست هو مكان علماني تمامًا، أما بالنسبة لي فهو إسلامي حتى النخاع.

جدير بالذكر هنا أنني أقدر عمل أرمبرست للغاية، وضمن إطار بحثه لا أعتقد أنه مصيب فقط، وإنما متبصر أيضًا على نحو غير معتاد، فعمله الميداني يتسم بالكمال، ومعلوماته هائلة، وتحليله آسر، والنتائج التي خلص إليها صائبة وخصبة. ولكني أشعر بالمثل حيال عملي المختلف جدًّا عن الحداثة المصرية. ما الذي يجري هنا بالضبط؟ كيف يمكن لاثنين أن يكتبا كتابين حول نفس الموضوعات، أثناء نفس الفترة الزمنية، وفي نفس المكان، ثم يقولا عنها أشياء مختلفة عن بعضها إلى هذا الحد؟ وفي سياق هذه الطرق المختلفة لوصف الحداثة المصرية ما الذي يمكننا قوله عن طبيعة العلماني[1] سواء بوصفه ضرب من تجربة الحداثة أو بوصفه موضوع للاهتمام الأكاديمي؟

متخذًا من الحالة المصرية نموذجًا، يدرس هذا البحث العلمانوية (وأخواتها: العلمانية[2] والعلماني)، ليس بوصفها مشروع اجتماعي مجهض وإنما بوصفها مفهوم

---

(1) The secular.

العلماني، وفقًا لكازانوفا، هو: مقولة حديثة مركزية (مقولة لاهوتية-فلسفية، قانونية-سياسية، ثقافية-أنثروبولوجية) ترمي إلى تأسيس وتقنين وفهم وتجربة واقعًا مغايرًا لـ«الديني» (كازانوفا، العلماني والعلمانويات). ووفقًا لأسد هو «مفهوم يجمع في أحشائه سلوكيات ومعارف وحساسيات معينة موجودة في الحياة الحديثة»، إنه «تنويعة من التصورات والممارسات والحساسيات» (أسد، تشكلات العلماني). ويقول تشارلز هيرشكايند: أفهم العلماني بوصفه مفهوم يمفصل كوكبة من المؤسسات والأفكار والتوجهات الوجدانية التي تشكل بعدًا مهمًّا من أبعاد ما نسميه بالحداثة وأشكال المعرفة والممارسة (الدينية وغير الدينية) المحددة لها (هيرشكايند، هل ثمة جسد علماني؟). (م).

(2) Secularity. =

إشكالي. فمتأملًا في الانهمام الأكاديمي الجاري بفكرة تقهقر العلمانية في مصر، سأشير إلى أن هذه الفكرة تنبئنا عن المتخصصين الذين يدرسونها بقدر ما تنبئنا عن واقع اجتماعي متغير. ومعتمدًا على عمل الفيلسوف البريطاني وليام برايس جالي[1]، سأحاجج عن أن مفهوم العلمانوية هو مفهوم متنازع فيه جوهريًا، معناه مائع ومتبدل ومراوغ. لا أعني بذلك، مجرد تبيين، كما سبق وفعل آخرون عِدة، «أن «الديني» و«العلماني» ليسا مقولتين ثابتتين على نحو جوهري» (Asad, 2003: 25)، أو أن «العلماني» من العسير فهمه مباشرة ولذلك «من الأفضل ابتغاء فهمه من خلال ظلاله، إذا جاز القول» (نفسه: 16)[2]. وإنما أعني بذلك أن لاثباتية العلماني هي إحدى سماته الجوهرية، وأن أهميته، من ثمّ، متعلقة بالسِجالات والنزاعات التي يولدها وليست متعلقة بظاهرة ما يُزعم أنه يصفها. ينجر عن ذلك أمران: الأول، أن فائدة العلماني باعتبارها مفهومًا تحليليًا مشكوك فيها على نحو عميق. والثاني، أن الاهتمام الأكاديمي المتزايد بدراسة العلماني هو بحد ذاته ظاهرة تستحق أن نوليها اهتمامنا (لقد كتب مايكل وارنر (2008: 609) عن «حقل الدراسات العلمانية الناشئ» على غرار حقل الدراسات الدينية).

= انظر، تشارلز تايلور، العلمانية الغربية؛ خوسيه كازانوفا، ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس، ت: طارق عثمان، ضمن هذا الكتاب(م).

(1) W. B. Gallie

المنظر الاجتماعي والسياسي والفيلسوف البريطاني (1912-1998)، من أهم أعماله، مفاهيم متنازع فيها جوهريًا؛ الفلسفة والفهم التاريخي؛ فهم الحرب: مقالة عن عصر الأسلحة النووية (م).

(2) العلماني هو «المياه التي نسبح فيها» كما يقول هيرشكايند، إنه جزء أساسي من الحياة الحديثة التي نحياها، ومن ثمّ، يرى أسد، أن من العسير فهمه بالتوجه إليه مباشرة، وإنما لكي نفهمه بأحسن الفهم علينا أن نلتمسه في ظلاله: كمفاهيم الأسطورة والفاعلية والألم، راجع تشكلات العلماني، المقدمة (م).

صناعة العلمانوية

الإيمان بأن العلماني سينتصر لا محالة في نهاية المطاف أو على الأقل الرغبة في ذلك، وعلى العكس، القلق حيال اضمحلاله، هما سببان، من ضمن أسباب أخرى، لإسالة الكثير من المِداد حول «مشكلة» عودة الديني وصحوته. وكما قال مُنظّر العلمنة سابقًا بيتر بيرجر في عام 1996، إن الصناعة الأكاديمية المكرسة لـ«تفسير» الأصولية في العالم المعاصر تثير تساؤلًا مهمًّا: ما الذي يُفَسر بالضبط ولمن: «لقد كانت الفكرة [الثاوية خلف هذه الصناعة] هي أن... الأصولية... شيء نادر ويصعب تفسيره. ولكن واقع الأمر أنها ليست شيئا نادرًا على الإطلاق، سواء أجال المرء نظره في التاريخ أو في العالم المعاصر من حوله. على العكس، إن النادر فعلًا هو جود أناس يعتقدون خلاف ذلك. أو لنقل ذلك ببساطة: إن الظاهرة عسيرة الفهم ليست هي ملالي إيران وإنما أساتذة الجامعات الأمريكية» (Berger, 2000[1996]: 38).

دعونا نبدأ، إذن، بأساتذة الجامعات الأمريكية ويرغبتهم في فحص وتفسير وتعريف العلماني. في سِفره الهائل الصادر في 2007 *عصر علماني*، أوجز فيلسوف السياسة تشارلز تايلور ثلاثة فهوم شائعة للعلمانوية كظاهرة اجتماعية-سياسية. في تلخيص تايلور هذا، إحدى القراءات الشائعة للعلمنة تعرّفها على أنها اضمحلال الممارسات والمعتقدات الدينية من حياة الأفراد والشعوب. فانحسار الذهاب إلى الكنيسة، واختفاء المعتقدات التقليدية كفكرة الجحيم مثلا، وهجر القواعد المتعلقة بتنظيم النسل أو التغذية، كل ذلك يُظهر أن الأنماط التقليدية للممارسة الدينية قد خبت

من الحياة اليومية. ثمة قراءة أخرى للعلمنة تعرّفها على أنها انسحاب الدين من المجال العام، اضمحلال تأثير الكنيسة على القانون، واضمحلال مفعول الحجج الدينية في الساحة العمومية. فالتقاليد الدينية تتضاءل صلتها أكثر فأكثر بقوانين الطلاق أو التعليم العمومي أو الحشد السياسي[1].

ولقد أشار تايلور إلى نقائص هاتين النسختين من نظرية العلمنة، واقترح عوضًا عن ذلك، أن نفهم العلمانوية بوصفها ضرب من النسبوية[2] غير المستقرة فلسفيًا، حيث انتهى الحداثيون إلى الوعي بحتمية وجود الاختلاف والاختيار ضمن المجتمعات الحديثة. فنحن لم نعد نولد في جماعات أهلية تحتوينا بالكلية، ممارساتها الدينية راسخة وبديهية، وإنما قد تعلمنا أنه ومهما كانت خياراتنا الدينية فإن أعضاء المجتمع السياسي الآخرين لهم نفس الحق في أن تكون لهم أيضا خياراتهم الدينية. «إن التبدل الذي أريد أن أحدده وأتقصاه»، يكتب تايلور، «هو ذلك الذي انتقل بنا من مجتمع حيث كان من المستحيل عمليًا ألا نؤمن بالله، إلى مجتمع غدا فيه الإيمان، حتى بالنسبة لأشد المؤمنين إخلاصًا، مجرد إمكانية بشرية ضمن إمكانات أخرى... إن الإيمان بالله

(1) في الأيام التي كانت فيها نظرية العلمنة في ذروتها بالولايات المتحدة، كان من الممكن للدور الذي لعبته الكنائس سواء كنائس البيض أو السود في حركة الحقوق المدنية في الستينيات أن يعطي مؤشرًا مبكرًا للأكاديميين على أن أطروحة العلمنة أطروحة معيبة، ولكن يبدو أنهم لم يلاحظوا ذلك. تايلور أيضًا يبدو أنه لم يلحظ أهمية هذا الدور هو الآخر، فبالرغم من أنه قد أتى على ذكر أحداث وظواهر ثقافية شعبية أخرى قد جرت في الستينيات كمجزرة ماي لي [التي قامت بها القوات الأمريكية في حق مدنيين فيتاميين أثناء الحرب في 1968]، ومسلسل *ستار تريك* الذي ألفه جين رودينبري، ورواية أنتوني بيرجس *برتقالة آلية* [التي حققها ستانلي كوبريك في 1971 في فيلم يحمل نفس العنوان a clockwork orange]، وروحانيات العصر الجديد والحركة الإيكولوجية [الحركات المعنية برعاية البيئة ووقف انتهاك البشر لها]، إلا أننا نجد أن مارتن لوثر كينج الابن، ومؤتمر القيادة المسيحية الجنوبية، وحركة الحقوق المدنية غائبة عن تاريخ عصر تايلور العلماني بل وربما لم تُعتبر ذات أهمية بالنسبة لهذا التاريخ أصلًا.

(2) Relativism.

لم يعد محض بداهة. لقد أضحى مجرد خيار ضمن خيارات أخرى متاحة» (Taylor, 2007: 3)[1].

إن درس تايلور هو الآتي: يتعين على كل فرد أن يفهم أن التسامح -السماح بوجود ما يمكن أن نمقته شخصيًا- هو الحل النموذجي لمشكلة التعددية الاجتماعية والضامن الأهم لحرية المرء في فهم الحقيقة. إن الظهور التاريخي للمجال العام الحديث، ونظام السوق، وأفكار المواطنة، قد ربط العلمانوية بآلية عمل الدولة القومية الحديثة، والتي تَطلّب وجودها، وكما حاجج بينديكت أندرسن وآخرون، ضرب من قوموية مدنية علمانية، تربط المواطنين ببعضهم البعض على نحو عابر للحدود الدينية والإثنية[2].

مناقشة تايلور للعلمانوية بمثابة وصفٍ لنظام معياري، وهي من هذه الجهة لها محاسنها. ولكن بالنسبة لطلال أسد وصف كهذا هو وصف فقير أصالة. فوفقا لأسد، بتوصيفه للنظام العلماني على أنه عقد اجتماعي ضمني يكفل «الطبيعة الأفقية والمفتوحة للمجتمع الحديث... المبنية على فكرة زمن علماني متجانس»[3] (Asad, 2003: 2)، قد تجاهل تايلور الشروط التي تجعل هذه الأطر المعيارية ممكنة، تجاهل الطريقة التي يُتوسّط بها فهمنا المعاصر للمواطنة بمؤسسات وممارسات مخصوصة، من ضمنها استطلاعات الرأي العام، جماعات الضغط المنظمة، الأحزاب السياسية، ورجال الأعمال، ووسائل الإعلام نفسها. يقول أسد:

---

(1) صياغة تايلور هذه تكاد تتطابق مع تلك التي قدمها عالم اللاهوت هارفي كوكس قبل 40 سنة. فالعلمنة، وفقا لكوكس، «قد نسبنت رؤى العالم الدينية، ومن ثمّ صيرتها مدجنة. لقد تمت خصخصة الدين. تم تقبله بوصفه وجه نظر مخصوصة لشخص أو جماعة ما. لقد أنجزت العلمنة ما عجزت النيران والسلاسل عن إنجازه: لقد أقنعت المؤمن أنه قد يكون على خطأ، وأقنعت من نذر نفسه لدينه أن ثمة أشياء أكثر أهمية من الموت في سبيل الإيمان. لقد تابعت آلهة الأديان التقليدية الحياة بوصفها أصنام أو أسياد لجماعات بعينها، ولكنها لا تلعب أي دور ذي بال في الحياة العمومية للمدينة العلمانية» (Cox, 1966: 2). كوكس الذي كان يومًا ما مفكرًا شهيرًا، باع كتابه ما يربو على المليون نسخه، قد أضحى الآن منسيًا تمامًا لدرجة أن تايلور لم يستشهد به في كتابه ذي ال 874 صفحة.

(2) لقراءة طلال أسد المتبصرة لنُسَخ أولى من نظرية تايلور، انظر ، Asad, 2003: 4-5.

(3) فكرة الزمن المتجانس والفارغ هي فكرة فالتر بنيامين في الأصل، طورها أسد في عمله حول العلماني، وكذلك بنديكت أندرسن في عمله حول القومية وجماعاتها المتخيلة (م).

عندما يقول تايلور إن الدولة الحديثة قد تعين عليها أن تجعل من المواطنة المبدأ الأساسي للهوية، فإنه يشير بذلك إلى الطريقة التي تعين عليها بها أن تتعالى على الهويات المختلفة المبنية على الطبقة والجندر والدين، أن تستبدل وجهات النظر المتنازعة بتجربة موحدة[المواطنة]. هذا التوسط المتعالي هو العلمانوية بمعنى ما. إن العلمانوية ليست ببساطة مجرد جواب فكري على سؤال متعلق بكيفية الحفاظ على السلم الاجتماعي والتسامح. إنها اشتراع بواسطته أمكن لوسيط سياسي (تمثيل المواطنة) أن يُعيد تحديد ممارسات الذات المخصوصة والمتمايزة الممفصلة عبر الطبقة والجندر والدين وأن يتعالى عليها. وعلى النقيض من ذلك كانت عملية التوسط السياسي المشترعة في المجتمعات «ما قبل الحديثة» تتضمن طرق أمكن للدولة عبرها، أيضًا، أن تتوسط الهويات المحلية ولكن من دون أن تهدف إلى تجاوزها والتعالي عليها (Asad, 2003: 8).

يرى أسد أن العلماني بوصفه نمطًا للعيش في العالم، وليس بوصفه مجرد فكرة عن العالم، أو مجرد غياب الدين سواء عن حياة الأفراد أو عن المجال العام. فـ«ما يثير اهتمامي»، يكتب أسد، «هو محاولة تأسيس مقولتي العلماني والديني على النحو الذي يجعل من نمط الحياة الحديث مطلبا ينبغي تحقيقه، ويجعل من غير الحداثيين مدعوين لتقييم حياتهم وفقًا لهذا النمط. فتمثلات «العلماني» و«الديني» في الدول الحديثة والدول الجاري تحديثها هي التي تتوسط هويّات الناس، وتساعد على تشكيل حساسياتهم، وتضمن تجاربهم الحياتية» (Asad, 2003: 14). بالنسبة لأسد، إذن، العلماني هو، في جزء منه، مجموعة من المفاهيم والممارسات والحساسيات المتعلقة بالطريقة التي يفكر بها الناس حول الحرية والسيادة الشخصية في مقابل القيود التي تفرضها الخطابات الدينية. إن العلماني يلعب دورًا في مشاريع السلطة الحديثة الأوسع،

المشاريع التي تُهلِك فيها عقلانوية معولمة نفسها عبر عنف ضروري (نفسه: 59) في خدمة «التحرر القسري من الخطأ العقلي ومن الاستبداد. فالعقل يتطلب أن تُحظر هذه الأشياء الخاطئة وأن تمحى أو أن تُنقل ويُعاد موقعتها كموضوعات تُرى وتُسمع وتُلمس من قِبل حواس مُدرّبة على النحو الملائم» (نفسه: 35). هذه الممارسات والحساسيات [أي العلماني]، وبوصفها سمة مميزة للحداثة، قد وجدت على نحو سابق على مذهب «العلمانوية» بوصفها أيديولوجيا سياسية (نفسه: 16-15)[1].

فمهتديا بتبصر ماكس فيبر القائل بأن أحد سمات الحداثة الجوهرية هي نزعها لغلالة السحر عن العالم، تقسيمها الكون إلى نطاقين: نطاق المادي كموضوع للمعرفة العقلية وللتلاعب التقني، ونطاق الخارق للطبيعي كموضوع للخيال، قام أسد بتوصيف بعض التغيرات التي جرت للطريقة التي تُدار بها حركة المرور بين هذين النطاقين. لقد موقع أسد بدايات نجاح العلمانوية كأيديولوجيا سياسية في القرن التاسع عشر، ولكن مع الأخذ في الحسبان أن بذور العلماني بما هو كذلك قد غُرست قبل ذلك مع تطور فكرة الطبيعة بوصفها نطاق وجود آلية عمله، إن لم يكن أصوله، مقروءه بوضوح للعقل البشري، في شكل قوانين يمكن تطبيقها على نحو كوني. هذا الفصل بين نطاق العقل ونطاق الخيال قد أضحى مضاهيًا للاختلاف بين الحقيقة والخطأ، أو بين المنطق في ناحية والحساسيات أو العواطف في الناحية الأخرى (نفسه: 23).

ومع أواخر القرن الثامن عشر بدأ المفكرون والفنانون الأوروبيون في تغيير النظرة إلى المتعالي والجليل والمُعجِز. فراحوا، على سبيل المثال، يُرجعون أصول الإبداع الفني إلى الحياة الباطنية للفنان، عوضًا عن تصويره على أنه ضرب من الإلهام الإلهي. في الوقت عينه طور هيجل وأشياعه فكرة أن التاريخ هو مُشكِّل الأحداث البشرية، مستبدلين بفاعلية الإله الحي في التجربة البشرية قوةً فاعلة أخرى ميتافيزيقية، ولكنها

(1) فلكي تكون العلمانوية ممكنة كان لزامًا أن يوجد العلماني أولًا، أو لنقل ذلك على نحو شميتي (نسبة لكارل شميت): إن العلمانوية تفترض سلفًا مفهوم العلماني -على غرار قوله إن السياسة تفترض سلفًا مفهوم السياسي (م).

ليست إلهية. لقد كان عالم الإله والخارق للطبيعة ممكنًا معرفته، حال كون معرفته ممكنة أصلًا، فقط من خلال الوحي أو من خلال الإيمان، ولكن الوحي قد غدت قيمته كمصدر لتفسير العالم المنظور أو فينومينولوجيا التجربة الإنسانية تتضاءل أكثر فأكثر كلما تطورت الحقول المعرفية الأخرى. فبينما بدأ كل من الطب والسيكولوجيا والسوسيولوجيا والتاريخ في تقديم أنماط تفسير جديدة للتجارب الإنسانية التي كانت تُعزى آنفًا للإله أو للنجوم، للسحر أو للقدر (انظر أيضًا، Thomas, 1971: 654-655)، غدت تجارب أخرى ينظر إليها من خلال عدسة الإلهام الفني والعبقرية، من ناحية، أو عدسة الباثولوجيا[1] والخرافة من الناحية الأخرى. وكلا المقولتين الأخيرتين (العبقرية والمرض) تمت قراءتهما وفقًا لأنطولوجيا وإبستمولوجيا «علمانية»، أعيد فيها ترسيم حدود كل من العالم الطبيعي والذات[2].

والحال، أن الجينالوجيا التي قدمها أسد للعلماني ذات طبيعة نبوية على نحو عميق، إنها محصلة عدد من القراءات الذكية للغاية المشدودة إلى بعضها البعض بسلسلة من الارتباطات الفريزيرية[3] العابرة للمكان والزمان[4]. ومن الواضح أن أحد صعوبات

---

(1) علم الأمراض (م).

(2) عن إعادة ترسيم الحدود هذه أستحضر مفهومي تايلور: الذات المسامية porous-self والذات المعزولة buffered-self ، راجع تايلور، العلمانية الغربية، القسم رقم 2 (م).

(3) نسبة إلى جيمس جورج فريزر (1854-1941)، رائد الأنثروبولوجيا الاجتماعية وأنثروبولوجيا الأديان (م).

(4) يبدو أن أسد قد وجد العملية محبطة لدرجة كانت كافية لأن يفتتح القسم الأخير من الفصل الأول من التشكلات بهذا السؤال: وأخيرًا، كيف يمكننا أن نقدم فهمًا أنثروبولوجيًّا للعلماني؟ من العسير أن نجيب عن هذا السؤال بإجابة مختصرة. وعوضًا عن ذلك سأختم بعرض قراءتين متناقضتين [البول دي مان وفالتر بنيامين] تربطان كلًّا من الأسطورة والرمز والمجاز بتعريفات العلماني (Asad, 2003: 62؛ التشديد مني). يزوغ أسد في هذه الخاتمة عن مشروع فهم العلماني أنثروبولوجيا نحو تقديم مجموعة أخرى من القراءات الذكية والأريبة. ولكن هذه القراءات لا تشكل ما وعد به أسد من «خلاصة موجزة لتصورين عن «العلماني» يرى أنهما متاحين بين يدي الأنثروبولوجيا اليوم» (نفسه: 26)، بقدر ما تشكل وصفًا لمقاربتين ممكنتين للبحث والتحليل الاجتماعيين، بقدر ما تشكل مسعى، هو جزء من المشروع الحداثي الأوسع الذي يعد «العلماني» جزءًا منه. في أحد هذين المقاربتين يعدنا «العلماني» بإماطة اللثام عن أوهام جماعية، بفضحها، وفي الأخرى يتعلق العلماني بـ«فحص اللعب المعقد بين التمثلات وما تمثله، بين الأفعال والانضباطات التي تحددها وتصدق عليها، بين الألعاب اللغوية وأنماط الحياة» (نفسه: 66).

بناء تواريخ وجنيالوجيات لمفاهيم مثل «العلماني»، هي أن قصة تطورها، وتماما كحال البشر، لا تتخذ مسارا واحدا في الماضي. فإذا ما كان تتبعنا لجنيالوجياتنا كأفراد رجوعا بالزمن إلى الوراء يسفر عن مضاعفة عدد أسلافنا في كل مرة نصعد فيها جيلا (كل منا [الأوروبيين] له 32 ألف سلف مباشر يتشاركون عالم القرن السابع عشر مع ديكارت وبسكال)، فسيكون للتواريخ الفكرية مصادر متعددة هي الأخرى، وسيكون بوسعنا دوما أن نتنازع حول أين ومتى بالضبط نشأ مفهوم معين. أسد يقر، طبعا، بهذه المشكلة (Asad, 2003: 25-26)، ولكنه يفعل القليل لمعالجتها. إن جنيالوجيته المتشظية، ومن ثمّ رؤيته لطبيعة العلماني، تظل إلى حد كبير جزء من ميتاسردية العلمانوية نفسها (يظهر «العلماني» عبر كتاباته على أن له هوية، وأصل، وتاريخ، واتجاه). إلا أنه ثمة جنيالوجيات أخرى تستقصي نقاط انطلاق أخرى وشبكات أخرى ذات أهمية.

ولنأخذ مثالا واحدا. هارفي كوكس، أستاذ اللاهوت بهارفرد، والذي كان ساهما نشطا في تطوير أطروحة العلمنة في أعلى صورها. لقد كتب في عمله ذائع الصيت المنشور في 1966 *المدينة العلمانية* أن العلمنة لم تنشأ في تنوير القرن الثامن عشر، ولا حتى في فترة سابقة عندما تم الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة في جزء من أوروبا من قِبل الدول والنخب الزمنية (وهو أحد المعاني الأصلية لمصطلح علمنة). فوفقًا لكوكس، العلمنة هي الذروة الأخلاقية للتاريخ المسيحي، وينبغي على المؤمنين أن يتبنونها. العلمنة هي هذا الافتراض التقدمي: يتحمل البشر المسؤولية الشخصية والاجتماعية في العالم. يُرجع كوكس أصول العلمنة إلى القصص المروية في سِفري التكوين والخروج، وهذه شجرة نسب أطول من أن يلقاها المرء عند أسد أو تايلور. فالكتاب المقدس، يكتب كوكس، يحكي لنا ثلاثة أحداث عظيمة كل واحد منها قد أسفر عن عنصر من عناصر العلمنة: قصة الخلق في سِفر التكوين هي أساس نزع السحر عن العالم؛ وخروج بنو إسرائيل من مصر يفضى إلى نزع القداسة عن السياسة؛ وميثاق سيناء بين الله وموسى يمثل دنونة[1] القيم.

(1) Deconsecration.

وبصياغتها على هذا النحو البسيط، تبدو كل عبارة من هذه العبارات مناقضة لنفسها. ولكن كوكس يحاجج عن أن التصور العبري عن الخلق، ومقارنة بالتقاليد الدينية الأخرى في زمنه، يفصل كل من الإله والإنسان عن الطبيعة. إن سفر التكوين قُصد منه «أن يعلم بني إسرائيل أن الرؤية السحرية التي يُنظر إلى الطبيعة من خلالها كقوة شبة-إلهية هي رؤية ليس لها أي أساس من الصحة. فيهوه، الرب الخالق موجود خارج الطبيعة، فهو الذي أوجدها وسمّى أجزاءها، وسمح للإنسان بأن ينظر إلى الطبيعة نفسها بطريقة عملية» (Cox, 1966: 20)[1]. وبالمثل، نُزعت القداسة عن السياسة بخروج بني إسرائيل من مصر، عن طريق صناعة التاريخ وإحداث التغيير فيه، كمقابل للطبيعة الثابتة التي هي مجال فعل الرب في العالم[2]. فبالرغم من ميل الحُكّام إلى الادعاء بأن لهم حقًّا إلهيًا في الحكم، امتلك التقليد النبوي دومًا القوة للوقوف في وجه هذه الدعاوي عن طريق التوسل بالسلطة الأخلاقية المنفصلة عن الملكية وعن الدولة (نفسه: 22). وأخيرًا، يشير ميثاق سيناء إلى كل من الإقرار الصريح بتعددية آلهة العالم، ووجوب نبذ بني إسرائيل لها (إنني أنا الملك، إلهك؛ فلا تتخذ آلهة غيري). وأن يفهم المرء أنه يتبع إلهًا بعينه وبطريقة بعينها ولكنه يعلم أن ثمة آلهة أخرى وأنماط عبادة أخرى ولكنها محظورة، لهو ضرب من نسبنة الوعي: «كل من الإنسان القبَلي والإنسان العلماني يرى العالم من وجهة نظر مخصوصة مشروطة اجتماعيًا وتاريخيًا. ولكن الإنسان الحديث يعرف ذلك والقبلي لا يعرف؛ وهنا يكمن الفرق الأساسي بينهما. فالوعي بأن وجهة نظره نسبية ومشروطة قد أضحى بالنسبة للإنسان العلماني مكون أساسي من مكونات وجهة النظر هذه نفسها» (نفسه: 27-26).

والآن، لنقارن ذلك بما كتبه تايلور بعد أربعة عقود: «نحن نعيش في ظرف حيث

---

(1) يستشهد أسد بالمؤرخ الكلاسيكي جان بريمر ليان تأثير مشابه، محاججًا عن أن نمطي اللاهوت الهيلينستي والمسيحي يفترقان في رؤيتهما للمسافة الفاصلة بين الإله والإنسان (Asad, 2003: 27)، ولكن، وبما يتسق مع الطبيعة المجزأة لجنيالوجيته، تم تضمين هذا النقاش حول الفرق بين رؤى العالم الكلاسيكية والمسيحية في ضرب من التفكير يحيل على الحقبة الحديثة المبكرة.

(2) أي أن التاريخ هو مجال فعل الإنسان في مقابل الطبيعة التي هي مجال فعل الإله (م).

لا يسعنا إلا أن ندرك أن ثمة عددًا من التأويلات والرؤى المختلفة، يمكن بل ويحدث لأناس أذكياء وغير مضللين عقليًا ونواياهم حسنة أن يختلفوا حولها. لا يسعنا إلا أن نقلق من حين لآخر، أن نرتاب، أن نعيش إيماننا أيضًا في حالة من الشك واللايقين... نحن ندرك اليوم أن المرء بوسعه أن يعيش الحياة الروحانية ولكن على نحو مغاير؛ فهذه القوة وهذا الامتلاء والتغرب وغيرها من سمات التجربة الروحانية يمكن أن تتخذ أشكال مختلفة» (Taylor, 2007: 11)[1].

كيف يتسنى لنا أن نفهم هذا التطابق بين هذين التوصيفين للعلمانية، الذي يفصل بين كتابتهما حوالي 40 سنة، أحدهما كُتب في أزهى أيام أطروحة العلمنة، من قِبل عالِم قد حرض المؤمنين على تمكين رؤيتهم الأخلاقية عبر التوسل بميكانزمات الدولة-الشركة[2]، والآخر كُتب من قِبل عالم يحاول أن يؤسس فلسفة تعددية في عصر حيث حركات المؤمنين العنيفة على نحو محتمل تبدو هي الأخرى مستعدة للتمسك بهذه التعددية؟ وكيف يتسنى لنا أن نفسر وجود هذه الجنيالوجيات المختلفة جدًّا للعلمانوية؟

يمكن أن نجيب على هذين السؤالين بالقول بأنه على قدر ما يقوم أسد وكوكس وتايلور بمناقشة العلمانوية كظاهرة على قدر ما تقوم هذه المناقشة بتوصيفهم كدارسين

---

(1) في مناقشته لتحليل فالتر بنيامين لدراما عصر الباروك، ألمح أسد إلى أن بنيامين ربما كان من شأنه أن يتفق مع تقييم كل من تايلور وكوكس لوعي العلمانوية النسبوي: «لقد كان هذا العالم «علمانيًا» لا لكون المعرفة العلمية قد حلت محل الإيمان الديني فيه ... ولكن لأنه ... ينبغي أن يُعاش على نحو من اللايقين، من دون مراسي ثابتة، حتى بالنسبة للمؤمن، عالم يعكس فيه كل من المتخيل والواقعي أحدهما الآخر» (Asad, 2003: 64-65).

(2) التفكير الضد-تنظيمي، وفقًا لكوكس، هو «التنظير الحديث للفكرة المغلوطة القائلة بأن المشاكل الاجتماعية يمكن حلها فقط عبر هداية الأفراد واحدًا واحدًا. فالحقيقة هي أن حريتنا في عصر المنظمة هي مسألة تتعلق بالممارسة المسؤولة للسلطة -السلطة الواسعة والهائلة والتي لم يسبق لها مثيل. إن الحرية في مجتمع كهذا هي، في واقع الأمر، ضرب من السلطة على السلطة نفسها» (Cox, 1966: 151). [والدولة-الشركة corporate state هي أسلوب حوكمة وتنظيم (طبقته بعض النظم الفاشية، كنظام موسوليني)، حيث تفرض الدولة سطوتها على المجتمع عن طريق تحويله إلى «شركات»، إذ يتم تنظيم العمال والموظفين في شركات صناعية ومهنية، كأعضاء في جسد النظام السياسي].

للعلماني. فثمة، بالطبع، اختلافات فيما بينهم. فبينما يتقصى أسد جنيالوجيا عالية الثقافة على نحو جلي تصف تجربة ورؤية العالِم الكوزموبليتاني بوصفه فاعل ومفعول لمشروع سياسي حداثي، يمارس كوكس وتايلور تعميمًا فيما يتعلق بـ«الحديث» و«العلماني» على نحو يجانس بين حقب بأكملها وشعوب بأكملها. فـ«الإنسان الحديث يعلم» وفقًا لكوكس، و«نحن نعيش في ظرف» وفقًا لتايلور[1]. وهذا التكتيك الأخير هو النظير المعاصر لتقسيم الأنثروبولوجي ليزلي وايت[2] للتاريخ إلى مراحل بناءً على استخدام الطاقة: الحقبة الطويلة التي استخدم فيها البشر طاقتهم الجسدية وفقط قد خلفها منذ عشرة آلف سنة خلت عصر تدجين الحيوان، الذي استُبدِل، في القرن التاسع عشر، بعصر الوقود الأحفوري، الذي تم استبداله، بالتبع، بالعصر النووي (White, 1949). إن وايت يرى التكنولوجيا كمكون من مكونات الثقافة البشرية العالمية، وبالتالي فمن بعد 1945 ينتمي العالم برمته إلى العصر النووي، حتى لو ظل ثمة بشر يعتمدون في هذا العالم على روث الحيوان المجفف لطهي طعامهم. فبالنسبة لكوكس وتايلور العصر العلماني هو عصر علماني؛ لأن ثمة «علمانوية» في مكان ما منه، لا لأن العلمانوية هي فلسفة الأغلبية أو حتى لأنها فلسفة رائجة (انظر، Abu-Lughod, 2004; Mahmood, 2005: 78).

والحق، أن هذا المنظور الذي يلف فيه العلماني كل الشعوب ويشتملها، ليؤدي إلى بعض النتائج اللافتة للنظر. إحدى هذه النتائج هي الآتي: يبدو دومًا أنه من العسير على المرء أن يشعر بالراحة حيال موقعه ضمن هذا العصر العلماني. ففي اللحظة عينها يشتكي مَن يصفون أنفسهم بالأتقياء مِن التأثير الساحق والفاسد أخلاقيًا للعلمانوية ولنخبها، ويتذمر مَن يصفون أنفسهم بالعلمانويين بكل مرارة من المجتمع المترع

---

(1) فكوكس يتحدث عن الإنسان الحديث بكل عمومية وتايلور يتحدث عن شرط أو ظرف زمني أيضًا بكل عمومية، كوكس قد جانس بين شعوب بأكملها وتايلور قد جانس بين حقب زمنية بأكملها (م).

(2) Leslie White.

أنثروبولوجي اجتماعي وثقافي تطوري (1975-1900) (م).

بالتأثيرات الثقافية الخانقة للمعتقدات والمؤسسات الدينية. هذا التعبير البارانويدي[1] عن الضعف والاضطهاد من طرف جماعتين كل منهما يرى في نفسه أقلية محاصرة من قِبل الأخرى ليس بالأمر غير الشائع، وهو أحد الأسباب التي تجعل العلمانوية بالمعنى الذي يهبه تايلور لها ناجعة على الصعيد السياسي، ولكنها غير مرضية على الصعيد العاطفي. فالتسامح الاجتماعي مع جهل المؤمن ولاأخلاقية الإنسانوي قد أفضى إلى أن ينظر كل من المؤمن والإنسانوي إلى المعاناة والشر بوصفهما نتيجة لا مفر منها للتسامح العلماني الذي يسمح للآخر بأن يزدهر.

عدم الارتياح هذا هو جزء من مجموعه أوسع من السيرورات الاجتماعية والفكرية والتي لها نظائرها في أماكن أخرى. ففي السعودية العربية، على سبيل المثال، يتواجد الفرض القانوني الصارم للممارسات الدينية العامة مع ضرب من البارانويا اللاهوتية، حيث يُلام المنافقون على المشاكل الاجتماعية، أولئك الذين يتظاهرون بالإسلام ولكنهم مستعدون من أعماق قلوبهم لخيانته لصالح أعدائه. ومن الواضح أن فرض الممارسة الدينية العامة هو الذي خلق المنافقين كصنف خطير من الناس في المقام الأول. والحال، أن ثمة ممارسات استقطابية مشابهة متغلغلة في الخطاب التعليمي العلماني في كل أنحاء العالم تقريبًا. فالنقاشات العمومية حول أي نظام تعليمي قومي تقوم في الوقت عينه بترويجه على أنه الأمل الوحيد لتحقيق النهوض الاجتماعي وبنقده على أنه عائق من اللاكفاءة قد خان آمال الأمة. هذه المحاججات صامدة عبر الزمن وإن تغيرت مضامينها وتوكيداتها. ووجهات النظر التي تعبر عنها هذه المحاججات توجد في ما يسميه اللغويون بحالة تنوع مطلق[2]، فاستخدامها يتقلب إلا

---

(1) Paranoid.

البارانويا في الأصل هي ضرب من الضلالات التي يتلبس بها مريض السكيزوفرنيا؛ إذ يعتقد أن من حوله يتآمرون عليه بغرض إيذائه بشكل أو بآخر . وعادة ما تترجم بجنون العظمة أو جنون الارتياب (م).

(2) Free variation.

وجود طريقتين للفظ الكلمة الواحدة، وبالرغم من اختلاف الملفوظين إلا أن المعنى الذي يفيداه إذا ما وقعا في أذن السامع هو نفسه في كل مرة، مثل رز وأرز (م).

أنه يغدو مشتركًا ببساطة مع تواصل النقاش. إن تناقضًا بنيويًا يبدو متأصلًا في طبيعة هذه المفاهيم -علمانوية، إيمان، تعليم- نفسها.

وكما هو حال الخطاب التعليمي، تشير «العلمانوية» إلى حقل اهتمام عملي خليق بأن يتم تنظيره والتناقش حوله. وكما في مثال النفاق الديني، تشير هي أيضًا إلى نتيجة معينة لسيرورة اجتماعية قد غدا يُنظر إليها على أنها شيء أخلاقي طبيعي [وليس مجرد نتيجة لسيرورة اجتماعية ما]. ولكن مصطلح «العلماني» نفسه والثنائية التي يدّعي إنه يشكلها مع الديني [ديني/علماني] كلاهما مُشكِل فلسفيًا. فالمفهوم معقد داخليًا، والثنائية باطلة. الأول يمنعنا بمشقة من استخدام العلماني على نحو متسق كمفهوم معياري؛ والثانية (والتي سأعود إليها في نهاية الدراسة) ربما تشجعنا أن نتخلى بالكلية عن استخدامها كمفهوم تحليلي.

إن مفهوم «علماني» سواء اتخذناه جذرًا لكلمة «علمانوية» أو لكلمة «علمنة»، هو واحد من تلك المفاهيم التي يدعوها الفيلسوف وليام جالي بـالمفاهيم المتنازع فيها جوهريًا، تلك التي «يتضمن استخدامها السليم، لا محالة، نزاعات لا نهائية حول استخداماتها السليمة من طرف مستخدميها» (Gallie, 1956: 1169). إنها المفاهيم التي لا يمكن، وبحكم طبيعتها، أن يكون لها مجموعة محددة ومتفق عليها من المعاني، لأنها تمثل في نفسها مقولات أخلاقية هامة، ولأنها تشكل الشروط التي تجري وفقها النقاشات الأخرى. لقد كتب جالي أن المفاهيم المتنازع فيها جوهريًا لها سمات عدّة: إنها تُستخدم لتأسيس أحكام قيمية؛ إنها مركبة داخليًا ولكن ثمة ميل لتلقيها ككل واحد (كـ«الديمقراطية» أو «الفن» أو «المسيحية»)؛ أن عناصرها المكونة لها يمكن أن تُوصف بطرق مختلفة، وتمحض درجات مختلفة من الأهمية نتيجةً لنسبية مواقع مستخدميها ومصالحهم. إنها تستخدم على نحو عدواني وعلى نحو دفاعي لتقديم ودعم مواقف شتى، وبالرغم من أن استخدامات معينة للمفهوم عادة ما تشير إلى سلطة حالة نموذجية بعينها أو تقليد بعينه، إلا أن الاتفاق بشكل نهائي على معنى المفهوم هو أمر من غير الممكن إنجازه. وليس ذلك بالضرورة لأن أطراف النقاش

[حول المفهوم] مخطئين أو لا عقلانيين أو عنيدين، وإنما لأن الظروف المتغيرة والأدلة الجديدة ستزعزع باستمرار الاتفاق المؤقت، وستحض على إجراء إعادة تقييم متواصلة للمكونات الداخلية للمفهوم وللأهمية الممحَضة لكل منها من طرف المستخدمين المختلفين للمفهوم. إن النقاشات التي تُستخدم فيها المفاهيم المتنازع فيها جوهريًا تزيح معناها عن المركز، وبسبب ذلك تتسم هذه المفاهيم بـ«طبيعة «مفتوحة» بشكل استثنائي» (المرجع نفسه: 178).

اضمحلال العلمانوية في مصر؟

تتخذ النقاشات الأكاديمية حول اضمحلال العلمانوية في مصر عددًا من الاتجاهات. فحتى طلال أسد، ومع كل الدقة التي يمتاز بها فكره، لم يسعه إلا أن يبني جنيالوجيته للعلماني على الخطابات الفلسفية التي ترعرعت على يد النخب: الشعر، الأدب، الفلسفة، النظرية السياسية، القانون. وعادة ما يتم ربط هذه الخطابات النخبوية بالحياة اليومية عموما من خلال أجهزة سلطة الدولة القومية الحديثة. فالعلمانوية، وكما مر علينا، هي بالنسبة لأسد مجموعة من سيرورات التوسط التي فيها يقوم السياسي بكسف الديني وحجبه، وتُختبر عمليات السلطة [في الذوات] على أنها تصرفات ذات سيدة على نفسها[1] (Asad, 2003: 8, 15-16). ولطريقة تفكير مختلفة بعض الشيء في هذه الارتباطات يمكننا القول بأن العلمانوية «ليست هجرانًا للدين بقدر ما هي تنظيم مستمر له عبر تنويعة من المؤسسات الدولتية والمدنية» (Mahmood, 2008)، أو القول بأن العلماني هو ضرب بعينة من ضروب تشبيك الدين بالسلطة، «عملية تحديد للحياة الدينية والحساسية الدينية وإدارتهما والتدخل فيهما» (Agrama, 2010). وفقًا لهذه القراءة لا يسعنا أن نفكر في العلمانوية على أنها آخذة في الاضمحلال في السياق المصري، وذلك لأن العلمانوية هي عنصر من عناصر الحوكمة الحديثة، ولأن الدولة لم تكن أكثر استعدادًا لتنظيم ممارسة الدين ولا أكثر قدرة على فعل ذلك منها اليوم. فالدولة المصرية يمكن النظر إليها على أنها دولة علمانية بقدر ما تحدد ضروب معينة

(1) في حين يُنظَر إلى الخطابات الدينية على أنها مقيدة للذات تنزع عنها سيادتها (م).

من الفكر الديني والممارسة الدينية وتديرها وتشغل نفسها بها، وليس لأنها، وكما يقول عجرمة، توفي بعض المقاييس المقبولة للابتعاد عن الدين مقارنة بالدولة العلمانية «البارادیجمية» في الغرب. وكما أشار، فأن نسأل هل الدولة المصرية علمانية أم لا قد يعني أن نقوض الفرق بين الاستخدامات المعيارية والتحليلية للمصطلح[1].

وعلى قدر ما يمكن لعمل النخب والخطابات الحاكمة أن يبلغ من القوة والأثر، نجد، عندما نجيل النظر في الأعمال الأكاديمية المتأخرة حول الديني والعلماني في مصر، أن خطابات مختلفة قد تمت مناقشتها في بعض من أفضل الأبحاث. فلقد كان تشكيل النخب الروحانية الواعي بذاته هو أحد المواضيع الرئيسة التي فَحَصَها تلاميذ أسد تشارلز هيرشكايند (2006) وصبا محمود (2005)، اللذان قدما، مؤخرًا، مساهمات كبرى للأنثروبولوجيا المعاصرة. لقد قاما بمساءلة المفهوم الشائعة للدين في الخطاب الأكاديمي، وانشغلا بقضايا نظرية أوسع ليست مقتصرة على مصر (انشغلت صبا محمود بطبيعة الاستقلالية الذاتية وموقعها كمفهوم في النظرية النسوية؛ وانشغل هيرشكايند بالمجال العمومي كمجال استعاري للتداول وللضبط). ولكني سأحاجج عن أنهما في عملهما الإثنوجرافي قد انضما إلى غالبية الأعمال الأكاديمية المعاصرة حول الدين في مصر (ومن ضمنها عملي) الساعية لتعزيز الفكرة القائلة بأن العلمانوية بوصفها شكلًا يحظى بالتقدير من أشكال التجربة الشخصية آخذة في الاضمحلال، وذلك بالنظر إلى الجاذبية المتنامية، على نحو جلي، لما يسميه هيرشكايند بـ«المجال

(1) بقدر ما تساعدنا هذه التعريفات للعلماني، عن طريق استبدالها للرؤية المغلوطة للعلماني كفصل بين الدولة والدين برؤية أكثر دقة له كتشابك بينهما، إلا أنها لم تفعل الكثير لتميز الانهمام التنظيمي للدولة القومية الحديثة بالدين عن الانهمام التنظيمي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية القروسطية، مثلًا، التي سعت بكل نشاط للتحكم في الممارسات الدينية ليس للمنتمين لها وفقط وإنما للجماعات الأهلية اليهودية الأوروبية كذلك. إذ أبلغت الأخيرة في القرن الرابع عشر من طرف البابا إنوسنت الرابع بأن عليهم أن يتبعوا شريعة موسى من دون توسط التقاليد التلمودية الشفاهية أو المكتوبة. ولقد عقب ذلك جولات من الاعتقالات الجماعية وحرق لمخطوطات التلمود وغيره من الكتب اليهودية. انظر Starrett, 2006: 123-124.

العمومي المضاد[1] الإسلامي[2].

أحد أسس خطاب العلمانوية في اضمحلال المؤثر هي أداة منهجية أكاديمية، تلك التي تقوم بإبراز ممارسات وأحداث معينة على نحو يجعلها تبدو كما لو كانت هي القاعدة. أساس آخر لهذا الخطاب ينبع من متطلبات السوق الفكرية المعاصرة، التي تُنتج مجموعة من الخطابات التي ينظر فيها إلى هذه الممارسات والأحداث على أنها ذات أهمية أوسع. فالإثنوجرافيون قد أهملوا ولوقت طويل مطلب أن يصفوا المجتمعات واسعة النطاق ككل متكامل. فعلى مدار العقود الأخيرة قد شُدّد على أن يُرَكَّز على أجزاء هذا الكل: الجماعات المحلية التي يمكن أن تُعامل كموضوع تحليل متماسك. في حالة صبا محمود، مادة كتابها *سياسات التقوى* مستقاة من البحث الذي أجرته في ستة مساجد قاهرية، ثلاثة منها قد قامت صبا بتقديم وصف مفصل لهما: مسجد عمر بالمهندسين وهو مسجد للطبقة الراقية؛ ومسجد السيدة عائشة بضاحية فقيرة وهو من مساجد الطبقة العاملة؛ ومسجد السيدة نفيسة وهو من مساجد الطبقة الوسطى الدنيا. أما بحث هيرشكايند في كتابه *المشهد السمعي الإيتيقي* فقد امتد على نحو أكثر وساعة

(1) Counterpublic.

مصطلح نقدي نجده عند منظري المجال العمومي (كمايكل وارنر ونانسي فريزر). ويقصد به على وجه العموم تلك الميادين الخطابية التي تقوم فيها الجماعات التابعة بالتعبير عن وجهات نظرها ومصالحها وهوياتها في مواجهة الخطابات المهيمنة (للمجتمع البرجوازي وفقا لفريزر). ويميز هيرشكايند استخدامه للمفهوم عن استخدام فريزر له على النحو التالي: المجالات العمومية المضادة مضادة، بالنسبة لفريزر، لأن دعاويها تضاد دعاوي الخطابات المهيمنة وليس لأنها تقدم رؤية مغايرة لماهية العمومي نفسه ولوظيفته. بينما يستخدم هيرشكايند المفهوم لفحص مجموعة من الممارسات الخطابية (الإسلامية في حالتنا هذه) المبنية على تصور للعمومي مغاير تماما للتصور الذي تطرحه التقاليد الليبرالية-الديمقراطية (م).

(2) هذه القراءة ليست بنقد لهما، وليس لها علاقة بنيتهما في التركيز على حركات التقوى، ولا بمحاججاتهما الدقيقة التي تحذر القراء صراحة من حمل تلك الممارسات التقوية على أنها ممارسات شائعة ومهيمنة على نطاق واسع. وإنما حجاجي هو استجابة لجودة وقوة عملهما وللتأثير الذي يمارسه على النقاشات المتأخرة حول الدين في مصر، فقراءهما لديهم ميل بالفعل لتصور أن التقوى الآخذة في التعمق والانهمام العمومي بالدين الآخذ في الاتساع لهما ضرب من الاتجاهية. وكما أشار فوكو فإن التشكلات الخطابية تتخذ شكلها على نحو مستقل عن مقاصد المؤلف.

عبر مجال عمومي محدد بدوران شرائط الكاسيت الدينية بداية من الوعاظ الذين يلقون الخطب والدروس المسجلة عليها وصولا إلى شبكة التجار والشباب الذين يوزعونها ويبيعونها ويستعيرونها وينسخونها ويستمعون إليها. والحال، أن هذين الكتابين معدودان ضمن الكتب الأكثر أهمية وتطورا وجاذبية عن الحياة الدينية في مصر التي نشرت باللغة الإنجليزية في العقود الأخيرة. وكل منهما يطور مجموعة من الأفكار التي اجترحت في الأصل على يد طلال أسد ويفصل القول فيها. وفيهما يفحص هيرشكايند ومحمود شروط إمكان ضروب مخصوصة من الخطاب الديني، وكيف أن أشكال بعينها من الاشتباك مع خطابات دينية مجسّدة ومتوسّطة تساعد على تشكيل حساسيات الفرد الأخلاقية والمعايير الإيتيقية للمجتمع بعامة. فالأفراد الذين اشتغلا عليهم قد انخرطوا في أنماط متنوعة من الممارسات النسكية والانضباطية بنية تشكيل حساسيتهم تجاه المتطلبات الأخلاقية للإسلام، وتمكين أنفسهم من العيش على نحو صالح عبر تجسيد استعداداتهم التقوية. فعبر الصلاة الخاشعة والنقاشات الجماعية والاستماع بانتباه للدروس الدينية وإعادة ترتيب الحياة اليومية بحيث تتضمن الأعمال التقوية، حوّل المتمون للحركات التقوية بالقاهرة توقهم الوليد للانصياع لإرادة الله إلى قدرة على تلقي هذه الإرادة ووعيها وتنفيذها وتعميق الرغبة في ذلك الوعي وهذا التنفيذ.

أعضاء هذه الحركات التقوية هم من كان يمكن لماكس فيبر أن يسميهم بأولي العزم الطامحين[1]، أفراد اختاروا أن يدخلوا في علاقات تدريب وإرشاد في سبيل تزكية أرواحهم. إنهم يمثلون جزء من المصريين العاديين الذين قد غدت الممارسة الدينية مركزية في حيواتهم لعدد كبير من الأسباب. فبالرغم من اعتياديتهم المادية إلا أنهم يشكلون ضرب معين من النخبة الروحية. فوفقًا لفيبر:

> حيثما يندمج أولي العزم في طائفة نسكية ما، ساعين إلى تشكيل الحياة في هذه الدنيا وفقًا لإرادة إله ما... فثمة شيئان ضروريان... الأول، ينبغي ألا تكون القيم العليا والمقدسة ذات

---

(1) Aspirational Religious virtuosos.

طبيعة تأملية مجردة... والثاني، ينبغي لمثل هذا الدين أن يتخلى عن الطبيعة السحرية والسرية المحضة لسبل نوال النعمة الإلهية. تلك السبل التي تحقر من قيمة الفعل في هذا العالم... وتربط... الخلاص بنجاح عمليات ليست ذات طبيعة عقلانية دنيوية. فعندما يندمج أولى العزم في طائفة نسكية نشطة وفاعلة يتم تحقيق هدفين على نحو تام: نزع السحر عن العالم وسد طريق الخلاص بواسطة الهروب من الحياة الدنيا. فطريق الخلاص قد تحول... نحو نسكية نشطة «تعمل في هذا العالم» (Weber, 1946: 290).

ولنلاحظ أن فيبر لا يقابل بين فاعلية دينية ونزع علماني للسحر عن العالم. وإنما يربط بينهما، فذلك الضرب من العمل الديني النسكي الكثيف في العالم الحاضر هو وسيلة لتحقيق نزع السحر عن العالم. إنه آية على العلمنة. فهو لا يركز على العلاقات المتخيلة بين السبب والنتيجة التي تظهر من خلال السحر، وإنما على التشكيل الانضباطي للروح، إنه عمل علماني يُبتَغى به أهداف روحية.

وكما يمكننا أن نتوقع من مفهوم متنازع فيه جوهريًا، فإن أعضاء الحركات التقوية المصرية المعاصرة سيرفضون وسم فيبر لهذا العمل بالعلماني، وذلك بما أنهم وفي تبريراتهم له يعبرون عن فهم مختلف تمامًا لماهية «العلمانوية»:

وفقًا للنساء المشاركات في حركة المسجد، انبثقت الحركة كاستجابة لملاحظة أن المعرفة الدينية، كوسيلة لتنظيم الحياة اليومية، قد غدت، وعلى نحو متزايد، مهمشة، في ظل البنى الحديثة للحوكمة العلمانية. وغالبًا ما تنتقدن المشاركات في الحركة ما يعتبرنه نمط تدين ينتشر، على نحو متزايد، في مصر، ذاك الذي يعتبر الإسلام نسقًا تجريديًا من المعتقدات ليس له علاقة مباشرة بالطريقة التي يعيش بها المرء وبها ينظم حياته اليومية. هذا التوجه الذي يُشار إليه عادة بـ«علمنة» أو «تغريب» المجتمع

> المصري يُفهم على أنه يختزل المعرفة الإسلامية (بوصفها مجموعة من المبادئ وبوصفها طريقة سلوك) لتغدو بمثابة «عادة وفلكلور». وبينما قد استخدم عدد قليل من المشاركات في الحركة مصطلحي «العلمنة» و«التغريب» للإشارة إلى أحداث مخصوصة في تاريخ مصر الحديث، إلا أن معظمهن استخدمن المصطلحين على نحو فضفاض لوصف قوة تحويلية خارجة عن سيطرتهن تعمل على تآكل حساسيات وعادات ضرب بعينه من الحياة الدينية (Mahmood, 2005: 44).

«فالدولة والمجتمع» -قالت إحدى النسوة- يريدان أن يختزلا الإسلام إلى فلكلور، كما لو أن الإسلام ليس سوى مجموعة من الاحتفالات والعادات، كتعليق الفوانيس على المداخل أو خبز البسكويت أثناء شهر رمضان، أو أكل اللحوم [في أيام العيد]، محض احتفالات ليس لها أية صلة بباقي الحياة (المرجع نفسه: 49)، مثله مثل أشكال الترفيه الشعبية أو طرق إظهار الهوية الإثنية والثقافية وعرضها (نفسه: 48). وهذا التحويل الذي تحاول النسوة في حركة المسجد أن يقلبنه، هو «مشروع الدولة والعلمانيون... أناس قد لا يكونون يعلمون أنهم يفعلون ذلك، ولكن واقع الأمر أن ما يفعلونه على صعيد السلوك الفعلي ليس سوى تحويل للدين إلى مجرد عادة فلكلورية» (نفسه: 50). من وجهة نظر هؤلاء النسوة، إذن، العلمانوية بعيدة كل البعد عن أن تكون آخذة في الاضمحلال. بل وتمثل، عوضًا عن ذلك، مجموعة مهيمنة من البنى والممارسات والمؤسسات التي ينبغي أن تقاوَم على نحو فعال[1].

رد الفعل هذا ضد رؤية الإسلام كمجرد فلكلور عوضًا عن رؤيته كشيء حي مفهوم وممارس، هو، ولأسباب معبر عنها صراحة، رد فعل شائع بين حركات التقوى

---

(1) للمزيد عن حركة نساء المسجد انظر، صبا محمود، 2018، النظرية النسوية والتجسد والفاعل الطيع: بعض الأفكار حول الصحوة الإسلامية المصرية، ت: طارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات (م).

في أماكن أخرى غير مصر (Deeb, 2006)[1].حتى لو فكرنا في الإسلام بوصفه نسقًا من المعتقدات، ذلك التصور المزدرى من قِبل التقويين، فإن الطريقة التي تفهَم وتناقَش وتعقلَن وتقدَم بها هذه المعتقدات تمثل ضربًا من العلمنة بالمعنى الذي يطرحه كل من هارفي كوكس وتشارلز تايلور. فهي تعبر عن التطوير الصريح لضرورة التبرير الأخلاقي والمنطقي لممارسات كانت تؤخذ سابقًا على محمل البداهة، وذلك في سياق الفهم التالي: إذا كانت ثمة طرق أخرى للعيش كإنسان فإن المرء يتعين عليه أن يكون قادرًا على الدفاع عن تفضيلاته الخاصة (Eickelman,1992; Deeb, 2006).

بالنسبة لصبا محمود فقد كانت مدفوعة في دراستها برغبة للإجابة عن مسائل نظرية متعلقة بالفاعلية، والاستقلالية الذاتية، ونقاط قوة الفروع المختلفة وضعفها للنظرية النسوية في مواجهتها لصعود الحركات التقوية الإسلامية حول العالم. ولكن متانة عملها الإثنوجرافي نفسها عن أولى العزم الطامحين لتدعونا، خاصة في سياق هذا المحيط من الأدبيات التي أنتجت حول الصحوة الإسلامية على مدار القرن المنصرم، إلى النظر إلى ممارساتهم على أنها أكثر نمطية واعتيادية مما هي عليه في واقع الأمر. فلا ملتزمات حركة المسجد عند محمود ولا المتحمسين لشرائط الكاسيت الدينية عند هيرشكايند يمكن، ولأسباب واضحة، أن يُحصوا بأي معنى بسيط لكلمة الإحصاء والعد، وبالتالي المدى الديموجرافي لهذه الحركات لا سبيل لمعرفته بدقة، وإنما يخضع للانطباعات. ولكن على الرغم من ذلك يظل من الممكن المحاججة عن أنه إذا ما أردنا أن نفهم الإسلام في مصر اليوم ومن ثمّ فهم المسيرة الذابلة للعلمانوية فيها -ذابلة من وجه نظر غير الملتزمين على الأقل- فإن هذه النخبة الروحانية، أنشط أعضاء الصحوة الإسلامية هؤلاء، هم بالتحديد من يتعين علينا التوجه إليهم.

وليام جيمس، الفيلسوف وعالم النفس، في محاضراته بجامعة إيدنبيرج في عامي 1901-1902 (محاضرات جيفورد)، والمنشورة لاحقًا تحت عنوان *تنويعات التجربة*

(1) وإن كان في لبنان، موضوع اشتغال لارا ديب، يُنظر إلى الطبيعة الفلكلورية للإسلام اليومي على أنها نتيجة لتخلف غير المتعلمين والمحرومين وليست نتيجة لعمل الدولة والعلمانويين.

الدينية، قد حاجج عن وجهة النظر هذه بالضبط. فمصيغًا لأفكاره على النحو الذي صاغ به ماكس فيبر أفكاره في نفس الحقبة، كتب جيمس أن دراسة الدين باعتباره ظاهرة سيكولوجية تتطلب التركيز على سجلات تجربته الأشد كثافة. فالدين لا يمكن فهمه بأحسن الفهم عن طريق النظر في المؤسسات والتقاليد الدينية، وإنما بفحص أحوال الأفراد الذين خاضوا تجارب مواجهة الإلهي الأشد مباشرة وقوة وسجلوها:

> إنني لا أتحدث الآن عن المؤمن العادي، الذي يتبع الشعائر التقليدية في وطنه سواء كانت شعائر بوذية أو مسيحية أو محمدية، الذي وضع له دينه على يد آخرين، وانتقل إليه عن طريق التقليد، واتخذ أشكال راسخة بفضل المحاكاة، وحُفظ بفضل العادة. فالواقع أننا لن نربح الكثير بدراستنا لهذا الضرب غير المباشر من الحياة الدينية. يتعين علينا في المقابل أن نبحث عن التجارب الأصلية التي كانت بمثابة واضع النمط لكل هذه المشاعر والسلوكيات الزائفة. هذه التجارب يمكن أن نلقاها فقط عند أولئك الأفراد الذين لا يوجد الدين في حياتهم كعادة مضجرة وإنما كحمى حادة عوضًا عن ذلك... مثل هؤلاء الأفراد هم «عباقرة» في الشأن الديني (James, 1958: 24).

مفتاح فهم طبيعة الحياة الدينية، وفقًا لجيمس، هو، إذن، دراسة «دين القلة الحاد» وليس «دين الكثرة المزمن»[1] (المرجع نفسه: 101). إن الأهداف الروحانية المبتغاة من قِبل المنتمين للحركات التقوية هي ما يسميه جيمس بـ«النوع الطوعي» [من نوعي التحول الديني][2]،حيث «يكون التغير التجديدي تدريجيًا عادة، ويتكون من البناء التدريجي لمجموعة جديدة من العادات الأخلاقية والروحانية، عادة بعد عادة» (نفسه: 169).

منظورًا إليها من وجه نظر علمانوية كإرهاصات محتملة على المستقبل الذي

---

(1) ثمة تقابل بين الـacute (الحاد) والـchronic (المزمن)، الـ acute قصير الأجل، فجائي، حاد، وقوي بينما الـ chronic طويل الأمد، متوقع، هين وضعيف (م).

(2) التحول الديني (أي الدخول في تجربة دينية) نوعين، وفقًا لجيمس، النوع الطوعي، والنوع الفجائي أو الاستسلامي (م).

يتظر هذا البلد، يمكن للحركات التقوية الموصوفة من طرف هيرشيكايند ومحمود، وللسيرورات والمؤسسات المتشعبة الموصوفة من طرفي في عملي *تشغيل الإسلام*، ومن ضمنها زيادات التسجيل في برامج الدراسات الدينية بالجامعات، انتشار المدارس الإسلامية الخاصة، التوفر المتزايد للمنشورات والسلع الدينية والبث الإذاعي الديني، والتطور الهادف للخطابات الدينية كمقاييس على السيطرة الاجتماعية= أن تبدو تعبيرًا عن الهيمنة الدينية المتنامية في المجال العمومي، حتى لو كانت بعض أجزاء هذا النمو من الممكن وصفها بأنها «إنجاز(ات) هشة وغير مستقرة» (Hirschkind, 2006: 108)، عوضا عن وصفها بأنها «منتشرة ودائمة وطبيعية» (Starrett, 1998: 90). لقد غدت هذه الحركات التقوية مهيمنة في المخيال السوسيولوجي حتى لو كانت جزئية ومحدودة ومحاربة في عين أولئك المنخرطين فيها. فمن ناحية، هي محاربة من قِبل عناصر الحركة الإسلامية السياسية على نحو أكثر وضوحًا، الذين لا يرضيهم مجرد اكتساب التقوى وإنما يأملون في تعزيز التغير الاجتماعي والسياسي من الأعلى من خلال تطبيق مجموعة من التشريعات التي يزعم أنها هي «الشريعة». ومحاربة، من ناحية أخرى، من قِبل بعض عناصر المؤسسة الدينية الرسمية في الدولة المصرية، وبعض عناصر النخبة الفكرية للدولة.

وفقًا لفيبر، يمكن لأولي العزم أن يمارسوا تأثيرًا قويًا على ممارسات العامة وأيديولوجيتهم، ونتيجة هذه التأثير هي، على الأقل، خلق صراع مكتوم مع الأشكال المُبرقطة[1] من الدين، التي تسعى إلى تنظيم تقوى الجماهير على طريقتها (Weber, 1946: 288-289)، حتى والحال هذه، تحاجج صبا محمود عن أن القيم التي تروجها النسوة في حركة المسجد، هي قيم الوضع القائم البطريركي المهيمن[2]. والفكرة هنا هي الآتي: إذا كان أحد معاني العلمنة هو نقل الموارد والسلطة الأخلاقية والثقافية من يد المؤسسات الدينية الرسمية، فإن ما نلقاه هنا هو مفارقة وجود علمنة من دون علمانوية (من دون

(1) Bureaucratized.

خضعت لعملية برقطة؛ أُضفِي الطابع البيروقراطي عليها (م).

(2) راجع، صبا محمود، مرجع سبق ذكره (م).

اضمحلال للإيمان). وتتحدث صبا محمود عن هذا التغير بالإشارة إلى أن «المسائل اللاهوتية والعقائدية التي كان تناولها حكرا على علماء الدين الرجال تناقش الآن من قِبل النسوة العاميات في سياق دروس المساجد التي تحاكي إلى حد ما آداب الخطاب العمومي والتعليم الحديث... حيث يناقشن، على نحو علني، كيف يجعلن حتى أكثر تفاصيل حياتهن حميمية متوافقة مع معايير التقوى الإسلامية» (Mahmood, 2005: 55).

ولقد استجابت نخبة الدولة الثقافية بطريقتين، أولًا، بتعزيز الخطاب الذي يساءل مدى ملائمة وضرورة الانشغال بالتراث الإسلامي[1]، وثانيًا، بتأمين أنفسهم من الخسارة عن طريق الدعوة إلى الوسطية ليس باسم العلمانوية وإنما باسم «الاعتدال»[2]. يستشهد هيرشكايند بهذه المقالة الافتتاحية من *الأهرام ويكلي* التي تصدر باللغة الإنجليزية: «ينبغي علينا أن نعيد المساجد إلى وظيفتها الأصلية كدور للعبادة، وأن نوفر للشباب الكثير من الأنشطة الترفيهية، وبالتالي يمكنهم العيش مثل باقي الشباب الأسوياء، يدرسون أو يعملون في الصباح، ويذهبون إلى دور العبادة ليصلون، وفي أوقات فراغهم يذهبون إلى السينما أو المسرح أو المكتبة أو يشاركون في رياضتهم المفضلة» (Hirschkind, 2006: 126)[3]. إن الدولة ونخبها الثقافية المتنوعة قد حافظا على

---

(1) ليست «الدولة»، وبوضوح، كيانًا موحدًا، وإنما مجموعة منظمة من جماعات المصالح الداخلية، التي تتكون من أفراد قادمين من المجتمع الأوسع. وهو ما يعني أن تشجيع الدولة لضروب معينة من الممارسة الدينية يكون صادقًا في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى يكون سمسرة صريحة، وغالبًا ما يكون عرضة لأن يُحدِث تبعات غير مقصودة. وكما كتب ناندي، «ظني أن الدول ... عادة ما تدبر أمرها بارتجال في قلب سلسلة من الأزمات بشكل يومي. وأن الفاعلية والتماسك اللتين نَنسبُهما لهذه الكيانات اللا شخصية هما عادة إسقاط لحاجاتنا الداخلية ولاستيهاماتنا التأنيسية حول الدولة الأبوية؛ فمثل هذه الصفات التي تبعث على الراحة هي في واقع الأمر ثناء على طبيعتنا الواثقة وليست ثناء على الفطنة السياسية للدولة» (Nandy, 2007: 111).

(2) Normality.

(3) ما يقوله هذا الكلام ضمنيًا هو أن إصرار الحركات الإسلامية على هذه الأشكال المتغلغلة والدائمة من التقوى يمثل ضربًا من الاغتراب غريبًا على التجربة المصرية. وهنا لا يسع المرء إلا أن يستحضر رؤية ماركس لمجتمع شيوعي، حيث لا يكون الناس مجبرين على التقيد بأنواع مصطنعة من التخصص، وإنما «مجتمع ينظم الإنتاج العام بحيث يسمح لي بأن أفعل شيئًا ما اليوم وأفعل غيره في الغد، بأن أصطاد في البر في الصباح، وأصطاد من البحر بعد الظهيرة، وأرعى الأنعام في =

القول بأن أي نشاط من طرف الجماهير المصرية ينبغي أن يكون ذا هدف إيجابي (ومن هنا أماكن التسلية العلمانية النافعة المذكورة أعلاه كالسينما والمسرح والمكتبة، والتي من خلال كل منها يمكن للمرء أن يتعلم كيف يكون شخص أفضل). ولقد كان ذلك هو الهدف طويل الأجل لأشكال التعليم الحديثة كما أبين عنها طوال القرن العشرين، سواء اعتبرت أشكالًا دينية أو غير دينية (Starrett, 1998; Armbrust, 1996).

ولكن خطابات تحسين الذات الموظفة من قِبل النخب السياسية أو الاقتصادية أو الروحانية لا تتوافق دائمًا مع تجارب ورغبات المصريين العاديين. صامولي شيلكه (2006, 2008a, 2008b, 2009، بلا تاريخ)، على سبيل المثال، قد قدم ما يمكن اعتباره ترياقًا مضادًا لهذا الضرب ذي التركيز الضيق من أبحاث التقوى [الذي يركز على النخب الدينية، الخواص، أولي العزم حصرًا] الذي يؤيده وليام جيمس، حيث كتب عن الحيوات اليومية للشباب المصريين القرويين، موضحًا أن الشباب في قرى مصر التي لا تعد ولا تحصى يمتلكون، وعلى النقيض من الأهداف التي ترومها الدولة من الحث على الذهاب إلى المسرح والمكتبة، وعلى النقيض من أهداف الحركات الإسلامية الإحيائية، مجموعة مختلفة من الأولويات فيما يتعلق بكيفية قضاء أوقاتهم: «مع كل الاختلافات التي بينهما كرة القدم والحشيش يقدمان للشباب في القرية إطار ترفيه مختلف تمامًا عن ذلك الذي يقدمه تيار تداول مقاطع الفيديو الدينية. فإلى جانب أشكال التسلية الأخرى المنتشرة بين الشباب كمشاهدة التلفاز، ارتياد المقاهي، الاستماع للموسيقى، حضور حفلات الزفاف، المزاح، التمشيات، المغازلات، الدردشة عبر الإنترنت، مشاهدة المواد الإباحية، يتم النظر إليهما، أساسًا، كطريقتين للهروب من الضجر، دون اعتبار للمغزى منهما [كما هو الحال مع مقاطع الفيديو الدينية أو الذهاب للمكتبة]» (Schielke, 2008a: 253)[1].

= المساء، وأمارس النقد الأدبي بعد العشاء، هكذا كما يتأتى لي، من دون أن أصبح أبدًا صيادًا أو صياد أسماك أو راعيًا أو ناقدًا» (Marx: 1978: 160). وفي الحالة المصرية، هذه الإنسانية الأصيلة [التي تكدح بالنهار وتذهب إلى السينما بالليل] يتم تصورها من طرف النخبة العلمانوية على أنها متناغمة مع مصالح الدولة.

(1) انظر Armbrust, 1998 للتصورات عن «لا مغزى» أشكال الترفيه الشعبية.

والحال، أن شيلكه لا ينكر تأثير التدين السلفي على الريف -بل في واقع الأمر أنه ينسب له دور شبه احتكاري ثمة كنمط من أنماط النقاش الديني العمومي- وإنما هو يبين كيف أن اهتمامات الشباب لا تستجيب له بالضرورة على نحو قوي. إن محاولاتهم للهروب من الضجر «لا تتحدى القيم الدينية أو الأخلاقية، وإنما تتجاهلها ببساطة» (المرجع نفسه: 262). فالعديد من الشباب القروي قد خاض تجربة الالتحاق بالحركات التقوية ولكنهم يتركونها عندما يصير الانضباط معها متطلّبًا للغاية. إن عددًا كبيرًا، على نحو مدهش، من الشباب لا يستهلك المواد الإعلامية وفقط وإنما يصنعها أيضًا، يكتبون القصص الأدبية، ويستهيمون خارج الحدود التي تفرضها الأيديولوجيا الدينية، يؤلفون عن أنفسهم قصص مغامرات علمانية يهربون فيها من حدود حيواتهم التي يجدونها لا تطاق تقريبًا. «فلا إرادة عيش حياة فاضلة»، يكتب شيلكه، «ولا ثنائية الفضائل الإسلامية والفضائل العلمانية، يمكن أن يُسلّم بهما إذا ما أردنا أن نفهم كيف يختبر الناس حيواتهم في عصر الصحوة الدينية والاستيهامات العالمية والطموحات المحبطة» (نفسه: 268). عوضًا عن ذلك، لا تستجيب الممارسة الأخلاقية لتضييقات السلفية فقط، وإنما أيضًا لـ«الأعراف والقيم الاجتماعية، والرغبات الشخصية، والضغوط الاقتصادية. كل ذلك في وضعية توازن حيث ثقل كل واحد منها [في التأثير على الممارسة] يمكن أن يتغير بناء على السياق الاجتماعي لممارسة ما، والوقت من السنة، والسيرة الشخصية للمرء» (Schielke, 2009: 12). في مسعانا، إذن، لفهم الدين والعلماني في مصر المعاصرة، يتعين علينا [وفقًا لشيلكه] أن نهتم بدورات كرة القدم الرمضانية (Schielke, 2009)، وبالمباهج الحسية في احتفالات الموالد (Schielke, 2008b)، وبـ«لحظات اللايقين والشك التي من الممكن أن تكون في بعض الأوقات مخبئة خلف قناع اليقين» (Schielke، بدون تاريخ: 5) على الأقل بنفس قدر اهتمامنا بأولي العزم الطامحين [المتدينين، الملتزمين] وبسياسات الدولة. وإلا، لن نكون قادرين على فهم تعقيد النظم الأخلاقية المصرية والتباسها المتأصل، ولا ميل البحث الاجتماعي عامة إلى وصف هذه النظم بمصطلحات بسيطة كالصعود والانحدار.

ما علاقة أي من هذا بالعلمانوية؟

ضرب العلمنة المتحقق ضمنيًا في عملية نقل الرأسمال الثقافي من علماء الدين المتخصصين التقليديين إلى المفكرين العاديين أو حتى إلى العوام المتعلمين ككل قد لوحظ من قِبل الكثير من الأكاديميين على مدار العقدين الآخرين. ولكن على الرغم من كل أهميته (حتى لو أخبرنا تايلور أن العلمانوية لا تتعلق فعليًا بذلك)، فإن هذا التغير ليس سوى مثال واحد على السيرورات التي تتشابك من خلالها الأشياء التي قد نحددها كأشياء دينية والأشياء التي قد نحددها كأشياء علمانية، وعلى معنى أنه من غير الممكن النظر إليهما بوصفهما يمثلان لاعبين في لعبة صفرية، وإنما لاعبان لا تتضاد تحركاتهما فقط، وإنما غالبًا ما تعزز تحركات كل منهما، وعلى نحو فعال، مصالح الآخر ونجاحاته. وتمامًا كشيلكه ركز والتر أرمبرست في بعض أعماله المتأخرة على موضوعات مثل «كرسمة شهر رمضان»[1]، أي تحويل أحد أركان الممارسة الإسلامية إلى موسم استهلاكي طويل للمتع العلمانية ذات الميسم الإسلامي (Armbrust, 2005). وعلى نحو متسق مع رؤى الحركات التقوية بالقاهرة، يمكن النظر إلى هذا التحول بوصفه مؤشرًا على تنامي العلمانوية في المجال العمومي وليس اضمحلالها، ولكن من منظور تحليلي كل ما يفعله هو أنه يكدر -على نحو متزايد- صفو التميز

(1) Christmas-ization of Ramadan.

إضفاء الطابع الكريسماسي على شهر رمضان، نسبة إلى الكريسماس وما فيه من احتفال واستهلاك وبذخ. انظر: أرمبرست، 2002، *فوازير رمضان: وسائل الإعلام وثقافة الاستهلاك و«كرسمة» مناسبة إسلامية*؛ وأرمبرست، *2005، ضبط التوقيت: الدولة والمستهلك والوقت المقدس في تليفزيون رمضان*. (م).

الصارم بين الديني والعلماني، بينما يشحذ السجالات الدائرة حولهما، عائدًا بنا إلى عدم الارتياح العام المميز لـ«عصر علماني».

ولقد أمدَّنا هيرشكايند باقتباسين معبرين من القاهريين حول موضوع عدم الارتياح هذا، تحديدا حول التصورات عن التلوث الضوضائي المعاصر. اقتباسان يماثلان ضروب التشكي، التي وصفتها أعلاه، من مدى الصعوبة أن يحظى المرء بحياة هادئة في العصر الحديث، بحيث لا يتم الاعتداء عليه بالطلبات الصاخبة لأولئك الذين لا يشاركونه رؤيته للعالم. فالعلمانويون يشتكون من إقحام الدين في المجال العمومي، بينما يشتكي المتدينون المتقون من إقحام اللا أخلاقية العلمانية فيه. إن كلًّا منهما ليحاجج عن أن المجالات العمومية غير مرحبة بمنظوره على نحو استثنائي. أحد المصريين أجرى مقابلة مع الـ BBC في 2005 وأخبر مراسلة المحطة سيلفا سميث بالتالي:

> في كل صباح يبدو الحي الذي أعيش فيه كما لو كان يعج بحفلة لموسيقى الروك [بسبب مكبرات صوت المساجد التي ينادى فيها لصلاة الفجر]، لقد أضحى غير قابل للسكن تقريبًا. إنني أضع سدادات في أذني لكي أنام. ويزيد المشكلة سوءًا أن المعتقدات الأخرى لا تمنح هذا الامتياز. فالمسيحيون منهيون عن قرع الأجراس، وإذاعة ترانيم الكريسماس والأغاني الدينية. وكما هو الحال في العديد من الدول الإسلامية، الحرية الدينية مقموعة، وهذا الاعتداء اللفظي كل صباح ليس سوى واحدة من بين الأدوات العديدة القوية المستخدمة للهيمنة على المعتقدات الأخرى. عندما كنت صغيرًا كنت أستمتع بالصوت المنفرد النقي الذي يدعونا إلى الصلاة، لكني لم أعد كذلك الآن (Hirschkind, 2006: 125-126).

الشيخ محمد حسان، على الناحية الأخرى، ركز في إحدى خطبه على المشكلة العارمة للضوضاء الكافرة:

> لا بد أن نعلم أن الشريط [الموسيقى] الملعون «لونا». قد وزع منه 8 مليون [هكذا قال] نسخة[1]، ليس هناك مكان يمكنك أن تهرب إليه منه. الشباب يسمعون كلماته ويتغنون بها. إن هذا الكلمات بكل ما فيها من شهوات توضع في أفواه الشباب حتى يخرجون ويرتكبون المعاصي. إنها تشدهم إلى الديسكو، أولادًا وبناتًا، حيث ينخرطون في رقص آثم وقذر.المسلمون! أولادنا وبناتنا المسلمين! (Hirschkind, 2006: 127).

والحال، أن توسع وسائل الإعلام بشكل استثنائي مؤخرًا في مصر وفي الشرق الأوسط بعامة هو أحد أسباب هذا القلق من جانب المتدينين، ولكنه سبب أيضًا لكي نقف لتساءل عما قد يعنيه القول بـ«اضمحلال العلمانوية». فعندما تكون مقاطع الفيديو الموسيقية، البرامج الإخبارية الأجنبية، المسلسات، الأفلام، وغيرها من البرامج متاحة على نحو واسع عبر القنوات الفضائية والإنترنت، فإن نطاق وحجم المعرفة والترفيه «العلمانيين» سيكونان أكبر من أي وقت مضى. إن المجال العمومي المصري، وأيما كانت طريقة قياسه، قد نما عدة مرات عما كان عليه منذ سنوات عديدة خلت. وبالتالي، لو كانت، على سبيل المثال، قائمة عناوين معرض القاهرة السنوي للكتاب، تغدو أكثر دينية مع الوقت (وقد غدت بالفعل)، فهل يعني ذلك أن مصر قد أضحت أقل علمانية مما كانت عليه قبل ما يصبح بمستطاع المرء أن يشاهد، ومن دون عناء يذكر، فيديوهات لنانسي عجرم وهيفاء وهبي ومريام فارس وغيرهن من المطربات اللبنانيات المتبرجات على التلفاز أو اليوتيوب؟ ففي فضاء مفهومي يعج بمحتويات علمانية، وتتحول فيه الممارسة الإسلامية إلى فلكلور يكون تصور أن العلمانوية في اضمحلال

(1) في المتن 80 مليون، وكذلك عند هيرشكايند، ولكنها 8 مليون في الخطبة التي اقتبس منها هيرشكايند وهي بعنوان «الشهوات» (م).

له معنى مخصوص جدًّا: أولئك الذين يعرّفون أنفسهم بوصفهم علمانويين مهمومين بمآل تأثيرهم في نطاقات اجتماعية محلية معينة، كانت تقع، تقليديًّا، تحت سيطرتهم.

فليلى أبو لغد، على سبيل المثال، قد كتبت عن المخرج المصري محمد فاضل[1] الذي:

> لام بالفعل التليفزيون على انتشار التطرف بما قدمه من تنازلات. إذ قال في حوار معه: «لقد كان المصريون دومًا شعبًا متدينًا، دونما الحاجة إلى أي تدخل خارجي، ومن دون هذا التدين المفرط الذي يُعرض على وسائل الإعلام الآن. يبدو الأمر كما لو أن المسؤولين يشعرون بالذنب، ومن ثمّ يتعين على وسائل الإعلام أن تؤكد على تدينهم. لماذا؟»... وعندما سألته هل يرى أن التطرف ينبغي أن تتم مواجهته عبر وسائل الإعلام، رد علي بخشونة، وأعلن تأييده لسياسات الدولة، وهو أمر غير معهود من هذا الناقد الاجتماعي الذي عُرف بنقده لسياسات الدولة النيوليبرالية... لقد فات الأوان، قال محاججًا. «فاليوم، وكمواطن، أنا لا أشعر بالأمان وأنا أسير في الشارع، بل حتى أنا خائف من الذهاب إلى المسرح أو السينما، إن الوضع أشد تفشُّخًا من أن تتم مواجهته بالفن... لقد تجاوز النقطة التي يمكن عندها التعامل معه بالكلمات؛ ينبغي التعامل معه أمنيًّا، بالقوة، بالقمع» (Abu-Lughod, 2004: 173).

أن يتم الدفاع عن العلمانوية بواسطة السلطة القمعية لدولة دينها الرسمي هو الإسلام، التي يُحاجَج عن أنها هي التي عززت، بطرق عدة، التطورات الدينية عينها التي يخشاها فاضل، لا يبدو أمرًا إشكاليًّا بالنسبة له. والحال، أن فكرة اعتبار الدولة المصرية دولة «علمانية» بأي معنى جاد لهذه الكلمة، هي فكرة قد أسلتُ الكثير من

---

(1) من أعماله مسلسلات: أبنائي الأعزاء شكرًا (1997)، الراية البيضا (1988)، أبو العلا البشري (1985-1996)، وهي من تأليف أسامة أنور عكاشة. ومن أفلامه: حب في الزنزانة (1983)، ناصر 56 (1996) (م).

المِداد في المحاججة ضدها (Starrett, 1998, 1999)[1]. فلقد طرحتُ، عوضًا عن ذلك، أن خطاب العلماني قد استخدم عادة -في التغطيات الإخبارية أثناء ثمانينيات وتسعينيات القرن المنصرم لصراع الجماعات الإسلامية مع «الدولة المصرية العلمانية»، على سبيل المثال- كعنصر من عناصر تعريف الذات، وطريقة للحديث عن المصالح المشتركة بين مصر والدول الأجنبية (Starrett, 1998: 16, 234). ولكن لماذا نشعر، أصلًا، بأنه من المتعين علينا أن نقدم هذا الضرب من الحجج أو ذاك، أن نصف شيء في الحياة أو الثقافة الشعبية المصرية أو متعلق بهما بأنه علماني أو غير علماني؟ هل بوسعنا، حتى، أن نتفق على ماهية الشيء الذي نتحدث عنه؟ هل كان تأميم عبد الناصر لجامعة الأزهر في 1961 حركة علمنة جريئة، كما حاججت منى أباظة (1994: 35-34) ضمن آخرون عدة؟ أم كان، عوضًا عن ذلك، إدخالًا لمشاغل ومسؤوليات وموارد دينية في صلب البنية الحاكمة، خطوة جريئة في اتجاه سياسات لا يمكنها أن تستغني عن التحكم في الأيديولوجيات والمؤسسات الدينية وتوظيفها، كما قد أحاجج أنا؟ هل إعادة تعريف العلماني ليكون متعلقًا بسيطرة الدولة على الدين وليس بفصل الدولة عن الدين[2] يتجنب هذه المشكلة، أم أنه يخلق مشاكل جديدة ببساطة (مثل: إذا كانت الدولة الإيرانية تمارس سيطرة أكبر على الدين من السيطرة التي تمارسها الولايات المتحدة، فهل يعني ذلك أن إيران مكان أكثر علمانية من الولايات المتحدة؟) وبشكل أكثر عمومية، عندما نميز بين المشاريع الدينية والمشاريع العلمانية، هل يمكننا تجنب الانحياز إلى جانب أو إلى آخر؟ وبمجرد ما نتخذ موقفًا ما الذي سيتعين علينا عندها أن نغض الطرف عنه حتى يكون بوسعنا بناء حججنا؟

---

(1) وهو الأمر الذي من شأنه أن يتعدى على فكرة عجرمة (2010) المتبصرة جدًا القائلة بأن طرح هذا الضرب من الأسئلة [هل مصر دولة علمانية أم إسلامية؟] يقوض الفرق بين المعنى التحليلي والمعياري لـ«العلماني»، وذلك بإخضاع الدولة المصرية للمقارنة، فيما يتعلق بالكفاية العلمانية، مع الدولة العلمانية «البارادیجمية» في الغرب. ولكن في رأيي، ليس السؤال أو المقارنة هو ما يقوض الفرق بين المعنى التحليلي والمعنى المعياري للعلماني، وإنما العلمانية هي التي ليس لها معنى تحليلي على الإطلاق. فطرح السؤال لا يعني أي شيء سوى تأسيس موقف أخلاقي تجاه الإجابة [التشديد من المترجم].

(2) كما يفعل الأسديون، صبا محمود وهيرشيكايند وعجرمة (م).

خاتمة

الفرق هنا هو فرق بين الإقرار بأن للمرء خصوم ومن المحتمل أن يظل له خصوم وبين الإقرار بأن ذلك هو سمة جوهرية للموضوع المتناول (Gallie, 1956: 192).

لو كانت العلمانوية مفهومًا معياريًّا متنازعًا فيه جوهريًّا، بالمعنى الذي يقصده جالي، وإذا كانت الحالات الفعلية لـ«العلمانوية» و«العلمانية» و«العلماني» بوصفها أنظمة اجتماعية أو سياسية أو رمزية تتمتع بمثل هذا التنوع، فسيتعين علينا أن نسأل أنفسنا عن المنفعة التي يمكن للعلماني أن يقدمها لنا كمفهوم تحليلي. فالعلمانوية الأمريكية تدافع عن «جدار فصل» جيفيرسوني[1] بين الكنيسة والدولة بتعريف جملة «نحن نثق في الإله» المطبوعة على العملة على أنها عبارة غير دينية (Sullivan, 1995, 2005). أما العلمانوية التركية فلا تستخدم المؤسسة الدينية فقط، وإنما تحتاج أيضًا إلى التعليمات الدينية في المدارس العامة، في نفس الوقت الذي تنتظم فيه حول الطقوس العمومية الإلزامية المخلَّدة لذكرى الأبطال الثقافيين الغابرين (Ozyurek, 2006). وبالنسبة للعلمانوية السوفيتية فقد دشنت حملة إلحاد رسمي نشطة على نحو مذهل لتجد نفسها مضطرة في نهاية المطاف لاختراع نطاق من طقوس دورة-الحياة حيث يحل كل من الشعب والدولة محل الإله (Froese, 2008). في حين أن العلمانوية الفرنسية قد أجازت للدولة أن تمتلك الكاتدرائيات الكاثوليكية الرومانية المهمة، ولكنها لم تسمح بعرض الصور الدينية في المدارس (Bowen, 2006). فتمامًا كالعديد من

---

(1) نسبة إلى توماس جيفيرسون أحد الآباء المؤسسين لأمريكا ورئيسها الثالث (1809-1801) (م).

المقولات الثقافية الأخرى -الزواج، المِلْكية، الدين- ينبغي أن يُصاغ تعريف العلمانوية بمصطلحات «عامة للغاية، لدرجة أن أي قوة قد يبدو أنها تتمتع بها تتبخر في واقع الأمر» (Geertz, 1973: 40).

أحد مصادر الطبيعة النزاعية والانطباعية لهذه العمومية قد يكون متأتيًا من اعتماد العلمانوية المطلق على مفهوم الدين[1]. فمفهوميًا، العلماني هو دائمًا مصطلح مضاد: إنه ما يتبقى بعدما نخلق وننشر ما ينتمي لصنف الدين. علماء التصنيف الأحيائي يسمون هذه البقايا بـ«الأصناف شبة العرقية»[2]. فالصنف الشبه عرقي يتكون من الكائنات المتخلفة بعد بناء صنف آخر. فصنف اللافقاريات، على سبيل المثال، يُحدد عن طريق بناء صنف الفقاريات، أي الحيوانات التي تمتلك عمود فقري، وكل ما يتبقى بعده ينتمي للافقاريات، كديدان الأرض، البعوض، السلطعون، الأخطبوط، الشعب المرجانية، والتي لا تشترك في شيء سوى أنها بلا عمود فقري.

وبقدر ما يُستخدم العلماني فقط كمفهوم مضاد -صراحة أو ضمنيًا- لـ«الديني» لا يمكنه أن يقف مكتفيًا بنفسه كعلامة على أحداث وأفكار وموضوعات وسلوكيات تتشارك في أي سمات سوى كونها «غير» دينية. وفي عالم العلماني الواسع هذا، بوسع المرء أن يتبين، على الأقل، ثلاثة جوانب لحالة الـ«غير» هذه. أولًا، ثمة أحداث، أفعال، أفكار أو موضوعات من شأنها أن تضر أو تقلص الدين (الضد)، كالقيود القانونية على الممارسة الدينية، حرق النصوص المقدسة، قمع أو قتل علماء الدين، تدمير أو تدنيس دور العبادة، أو الحملات الدعائية الموجهة ضد الأفكار أو القيم أو التقاليد

---

(1) أتفق مع الحجة المتوسل بها من طرف صبا محمود (2006) وحجرمة (2010) وغيرهما القائلة بأن الممارسات والمؤسسات التي يرونها جزء من «الحديث العلماني» هي المسؤولة عن تعيين أنماط بعينها من الفكر والممارسة الدينيين بوصفها أنماط مشروعة أو أصيلة أو شرعية، بل حتى تعيين ما يعد دينيًا من الأساس. ولقد قدمتُ حجة مشابهة جدًا لهذه (Starrett, 1998, 1999). ولكنني هنا لا أشير إلى سيرورات اجتماعية أو تاريخية، وإنما أشير إلى السيرورات المعرفية والتصنيفية اليومية التي تبين الطريقة التي يكوّن بها الناس أحكامًا حول ماهية العلمانية.

(2) Paraphyletic categories.

الدينية. ثانيًا، ثمة أحداث، أفعال، أفكار، أو موضوعات غير ذات صلة بالدين على الإطلاق (المحايد، أو مجرد الـ«غير»). وهذا الصنف مخصوص بتقاليد دينية بعينها، ومن الممكن إنكار وجوده حتى كإمكانية من طرف المنظرين العقائديين الذين يدّعون بأنه بالنسبة لهذا التقليد أو ذاك ليس ثمة جزء من الحياة أو جانب من الكون يقع خارج رقابة السلطة الدينية أو الاهتمام الديني (محرمات الطعام، آداب الممارسة الجنسية، عادات الملبس والزينة، المعرفة العلمية، خيارات الترفيه، إلخ). وثالثًا، ثمة أحداث، أفعال، أفكار أو موضوعات مماثلة للدين (الزائف)، كالطقوس المدنية أو «العلمانية»، الرموز «المقدسة» كالأعلام والنصب الوطنية، أو الأفراد الكاريزميين كالسياسيين ونجوم الموسيقى الشعبية الذين يكلفون أتباعهم بالتزامات وسلوكيات كتلك المشاهدة في حيوات وأفعال القديسين ورجال الدين والآلهة الثانوية [كما في الميثولوجيا الإغريقية]. وبوسع المرء أن يتخيل إضافة أنماط تمايز أخرى أو أشد دقة، كتعريف المتدينين المصريين [كما في عمل صبا محمود] للعلمانوية على أنها تحويل للدين إلى فلكلور، الاحتفاظ بشكل فارغ من الدين في منتصف المسافة بين القمع وعدم الاعتبار. أضف إلى ذلك الزهد منزوع السحر عند فيبر وشراكة الإنسان في تعزيز خطة الإله عند كوكس، وقد نريد أن نحاجج وقتها بأن كل هذه التعقدية من شأنها أن تثري فهمنا لما قد يكون عليه العلماني أو لما يمكن أن يكون عليه. أو، ربما نود أن نبحث في اتجاه مختلف تماما، عن أهمية العلماني.

والحال، أنه ليس من المرجح أن يكون أغلبية المصريين، مثلهم في ذلك مثل أغلبية الأمريكيين، يعيشون حيواتهم على نحو تكون فيه مشاغلهم منقسمة بصرامة إلى مشاغل دينية ومشاغل علمانية، ناهيك عن أن يعرّفوا أنفسهم على أنهم يعيشون حياة دينية تمامًا أو حياة علمانية تمامًا. إن تصنيف العالم إلى العلماني والديني هو ضرب مخصوص من الممارسة يخدم أغراض ضرب مخصوص من الناس (Dalsheim, 2010، وتحت الطبع). وكما أشار علماء الأنثروبولوجيا منذ أمد إلى أن جنيالوجيات النسب القبلية لا تكون عادة مجرد توصيفات للواقع البيولوجي أو حتى الواقع الاجتماعي بقدر ما تكون

بيانات استراتيجية تعبر عن قدرات الوجهاء الذين يصيغونها وعن موقعهم السياسي في القبيلة (Bourdieu, 1977; Shryock, 1997). فإن العلمانوية تنجز مهمة مشابهة لأولئك الذين يعرّفون أنفسهم على أساسها. فمثل هذه التعريفات والجنيالوجيات تعمل على تبرير النظام الذي تنعم فيه هذه النخب بالامتيازات. فالجنيالوجيات القبلية تصاغ بغرض ادعاء ضروب معينة من السلطة والشرعية. والعلمانوية بوصفها تفسير لسمات معينة للمجتمع المعاصر أو وسم لها، تعمل على توكيد شرعية الأفراد (والجماعات والمؤسسات) الذين لا يجدوا أو لا يستطيعون أن يجدوا مصلحة مشتركة بينهم وبين الظواهر التي غدت توسم بـ «الجماعتية»[1] أو «الدينية». هذه الحقيقة تدعونا، بمعنى ما، إلى قراءة كتب كـ*عصر علماني* لتايلور ليس بوصفها كتب في الفلسفة أو في التاريخ وإنما بوصفها أسطورة مؤسسة و سيرة ذاتية في المقام الأول[2].

لقد كتب المفكر الهندي أشيس ناندي، برصانة، عن الموقع الذي يحظى به العلمانويون في عالم تبدو فيه العلمانوية آخذة في الاضمحلال. «فأي توسل بالمعرفة غير الحديثة أو التقليدية أو الشعبية في الحياة العمومية» يقول ناندي: تثير مخاوف أن تؤدي مثل هذه المعرفة إلى عملية إزاحة أو اجتثاث واسعة المجال في نطاق العمل الفكري، وبالتالي قد ينكمش عالم المعرفة المألوف بالنسبة لنا ويتقلص، إن لم يتقوض بالكلية، ويخلفه عالم جديد يكون لأمثالنا فيه مساحة أقل. إن ما قاله سيجموند فرويد عن استيهام البشر الذي لا مفر منه حول الخلود -عدم قدرتنا على تصور العالم من دوننا- ينطبق على هذه الحالة أيضا. فالعديد منا مهجوس بالسؤال التالي: «ما الذي

---

(1) Communal.

(2) واحدة من أكثر عناصر عملية مراجعة هذا البحث إثارة للانتباه هي أنه بالرغم من أن المراجعين قد تحاججوا معي بقوة حول قراءاتي لفيبر وتايلور وأسد، إلا أنه لم يقدم أي منهم أي تعليق ذي شأن على القراءة التوحيدية الغربية الوحيدة للعلمانوية التي قدمتُها هنا، قراءة هارفي كوكس. فمن وجهة نظر الأكاديمية، طرح أصل لاهوتي للعلماني ليس أهلاً لأن يؤخذ على محمل الجد، على الرغم من أن -أو ربما تحديدًا لأن- حججًا مشابهة قد طرحت من طرف مؤلفين آخرين (انظر على سبيل المثال، تلخيص طلال أسد 2008 لعمل مارسيل غوشيه) بغرض تأصيل الأفكار القائلة بفوقية الحضارة المسيحية على الحضارة الإسلامية.

سيكون عليه موقعي في عالم غير علماني أو غير حديث؟» (Nandy, 2007: 109). ومذكرًا بأن أغلب عمليات القتل أثناء إبادات القرن العشرين الجماعية قد ارتُكبت من طرف دول لا تعرّف نفسها وفقًا لقيم دينية (ألمانيا النازية، روسيا الستالينية، والصين الماوية، وكامبوديا البول بوتية)، يرتاب ناندي حيال مفكرين من طينة المخرج التلفزيوني المصري محمد فاضل الذي يؤكد على أن التسامح العلماني قد يكون هو المنقذ من خطر الهيمنة الدينية المتصور. يقول ناندي:

> ثقافة الديمقراطية الرفيعة في الهند الميتروبولية الحديثة لديها اليوم كما لدى ركيزتها التحتية خوف عميق من الشعب، اشتباه ملتبس وقلِق في أن أغلب المواطنين ليسوا بحاجة إلى طلائع للتعددية الثقافية وخبراء فيها، أو إلى شرطة أفكار أورويلية[1]، صائبة سياسيًّا ومدفوعة أيديولوجيًّا. ولكن قول ذلك هو، بالطبع، موقف غير شائع؛ إنه يؤشر على الخيانة الطبقية. إذ كيف يمكن أن يوجد نظام حكم صحي وإنساني... إذا ما أضحت المفاهيم والمقولات التي تميز ثقافة الطبقة الوسطى العالمية السائدة زائدة عن الحاجة أو ثانوية؟ أين سنكون نحن وأصدقاؤنا المحترمون في الجامعات المحترمة حينئذ؟ ومن هنا جاءت الوصفة العلاجية التي انتهى مروِّجو العلمانوية... إلى التوصية بها: استخدام أكبر لأجهزة الدولة القمعية لحشر أيديولوجيا العلمانوية في حلق... المواطنين، وتعزيز استخدام أكثر منهجية حتى للأيديولوجيا كمبدأ للإقصاء (المرجع نفسه: 116)[2].

---

(1) نسبة إلى جورج أورويل (م).

(2) ينبهنا جالي إلى أن إساءات الفهم التكتيكية لطبيعة تنازعية المفاهيم قد تكون أكثر صحة من الوضوح الفلسفي. «طالما أن المستخدمين المتنازعين لأي مفهوم متنازع فيه جوهريًّا يعتقدون، ولو على نحو ضال، أن استخدامهم للمفهوم هو الاستخدام الوحيد الذي يمكنه أن يتلقى قبول صادق ومطلع، فيتمسكون بالأمل في أن يقنعوا معارضيهم في نهاية المطاف وعبر وسائل منطقية بصحة استخدامهم للمفهوم. ولكن بمجرد أن تتكشف الحقيقة -أي التنازعية الجوهرية للمفهوم محل النزاع- فمن الممكن أن يُستبدل هذا الأمل المضلل ولكن غير الضار بقرار لا رحمة فيه ... بأن يُلعن المهرطقون ويباد غير المرغوب فيهم» (Galli, 1956: 193-194).

وبالعودة إلى فكرة جالي عن المفاهيم المتنازع فيها جوهريًا، يتعين علينا أن نتذكر أن أحد سماتها المركزية أنها تُستخدم لبناء أحكام قيمية، والأحكام القيمية تصدر عن أطر سياسية وأخلاقية وثقافية واجتماعية وليس عن أطر أكاديمية بالضرورة. إن مفهوم العلمانوية هو مفهوم معياري تمامًا، ونحن نرتكب خطأ إذا ما تعاملنا معه على أنه مفهوم تحليلي. ففي كل مرة نقابل بين العلمانوية والدين، نحن نختار، ضمنيًا، أن ننحاز إلى واحد منهما، وخيارنا الضمني هذا ينشأ من مواقعنا الخاصة ضمن الأنظمة العالمية والإقليمية والقومية والمحلية للتنظيمات والخطابات الاجتماعية. وهذا الاختيار ليس تصرفا غير صالح. فجميعنا يحتاج لأن يكون قادرًا على المحاججة عن ملائمة طرق بعينها لتنظيم عوالمنا الاجتماعية. ولكن معاملة المفاهيم المعيارية على أنها مفاهيم تحليلية لا ينتج عنه تشويش مفهومي وفقط وإنما يلهينا عن السؤال الأوسع المتعلق بموقعنا ضمن الأنظمة الفكرية التي نبنيها.

لقد أدرك جالي أن التعامل مع المفاهيم المعيارية على أنها مفاهيم متنازع فيها جوهريًا هو خطوة إيجابية، بما أنه يحرر الأطراف المتجادلة من ضرورة شيطنة بعضهم البعض، ويسمح بأن تكون النقاشات أكثر نفعا وإثمارًا. يقول:

> الإقرار بأن مفهومًا ما متنازع فيه جوهريًا يقتضي ضمنيًا الاعتراف بأن الاستخدامات المتنافسة له (كتلك التي ينكرها المرء) ليست فقط ممكنة منطقيا و«محتملة» إنسانيًا ولكن بأنها دائمًا ذات قيمة محتملة بالنسبة لاستخدام أو تأويل المرء الخاص للمفهوم محل النزاع؛ في حين أن اعتبار أي استخدام منافس على أنه استخدام بغيض أو منحرف أو همجي أو مختل يعني، في حالات عدة، أن يُسلم المرء نفسه للخطر البشري المزمن المتمثل في الاستخفاف بمواقفه المناوئة. يمكن أن نتوقع، إذن، أن تكون أحد التبعات المرغوبة جدًّا لهذا الاعتراف المطلوب في أي حالة تنازع جوهري ملائم هي الارتفاع الملحوظ في معدل جودة الحجاج في

مناقشات الأطراف المتنازعة. وهو ما سيعني بادئ الرأي، مسوغًا للتنافس المستمر على الدعم والاعتراف فيما بين الأطراف العديدة المتنازعة (Gallie, 1956: 193).

والحال، أن ذلك ليبدو مشابهًا جدًّا للطريقة التي ميز بها كل من كوكس وتايلور العلمانوية نفسها، على أنها حالة نعترف فيها بشرعية الاختلاف البشري حتى لو كان كل واحد منا يختار عن وعي أن ينبذ كل قوس الإمكانيات البشرية الواسعة فيما عدا قطعة صغيرة منها (على حد تصوير [الأنثروبولوجية الأمريكية] روث بينيديكت). والفكرة التي يمكن لجالي أن يضيفها إلى ذلك، إذا ما سمحنا له، هي أن هذا النبذ هو نبذ صالح، إنه يبرر المنافسة المستمرة ويعلي من جودة البدائل المطروحة.

لكن ولسوء الحظ مد هذا المنطق التقدمي للمفاهيم المتنازع فيها جوهريًا من التخوم المضاءة بالنار والمريحة لمجتمع لندن الأرسطي إلى العالم الأوسع لمدينة كوكس العلمانية أو لعصر تايلور العلماني -إلى نطاق التنوعية الدينية البشرية عامة- لا يمكن أن يكون إلا على سبيل المجاز. فبعض وجهات النظر الواقعية في هذا العالم هي من النوع الذي ينبذ فرضية أن هذه المناقشات هي مناقشات شرعية، ويعتبر أن وجهات النظر البديلة هي وجهات نظر «بغيضة أو منحرفة أو همجية أو مختلة» سواء كانت وجهات نظر المنظرين السلفيين أو الملحدين المحترفين. وهذا ليس تصريح إمبريقي يدّعي أن بعضًا منا لم يتم إلى العصر العلماني بعد. وإنما هو نقد للتناقضات الداخلية الموجودة في المفهوم [العلمانوية] نفسه، والتي قد تبدو أنها تشير ضمنيًا إلى أن الموقف الشرعي الوحيد من العلمانوية هو تبني العلمانوية، التي ستسمح لنا جميعًا بأن نعترف بوجود الذين لا يتبنون قيمنا وأفكارنا وأن نتسامح معهم.

إن الطبيعة الفكروية والنخبوية لنظريات العلماني تنبع، في جزء منها، من علاقات التشييء التي تبنين تلقينا لها. فعلاقتنا بالعلماني تجعله يبدو كلحظة انتصار في سجال فلسفي طويل، استطعنا فيها جميعا أن نحقق أخيرًا تبصُّرًا باهرًا، وأيضًا تجعله يبدو، في الوقت عينة، كموضوع طبيعي متماسك يمكننا وصفه من دون الاعتراف بأن لنا مصالح

راسخة في الطريقة التي نصفه بها (Bourdieu, 1977). وبالرغم من أن العلماني قد لا يكون غير نافع بالكلية كمفهوم، إلا أنه ثمة فرق بين ألا يكون غير نافع بالكلية وأن يكون مبصرًا ومنيرًا[1]. فبعدم امتلاكه لمعنى ثابت، واعتماد المعنى الذي يحمله تقريبًا بالكلية على مناقضته لمفهوم إشكالي آخر وهو الدين، كل ما يمتلكه استخدام «العلماني» كمفهوم تحليلي هو القدرة على تقزيم تركيبية الحياة الواقعية وتعقيدها، على تعتيم فهمنا للتاريخ المعاصر (المصري وغيره)، على تضليلنا بدفعنا للتفكير في أنه قد يكون بوسعنا يوما ما أن نجرب رفاهية الهروب من منافسينا التأويليين.

(1) أحد مراجعي هذا البحث قد سأل وعلى نحو بلاغي السؤال التالي: «ألا يحاجج المؤلف بالتبع عن أنه يتعين علينا أن نتخلى، إلى جانب العلمانوية كمفهوم عام، عن مفاهيم الديمقراطية، الفن، المسيحية، الإيمان، التعليم وغيرها؟ ما الذي سيتبقى لنا حينئذ كمفاهيم عامة؟ أليس هناك شيء يستحق المحاججة عنه (أو حتى التحاجج حوله)؟» وأجيب، بأن هجر هذه المفاهيم الأخرى ليس ضروريًا ولا حتى ممكنًا الآن، فنحن العلمانويون لم نأخذ لعقود مفاهيم كـ«المسيحية» أو «الديمقراطية» أو «الفن» على محمل الجد إلا بوصفها مفاهيم معيارية. نحن لا نتوقع من وسم فعل أو حدث أو شيء أو مؤسسة ما بـ«الديمقراطي» أو «المسيحي» أن يعلمنا الكثير بالفعل عنه أو عنها. نكتة الأمر، من وجهة نظري، هي الاعتراف بأن «العلماني» مندرج تحت نفس الخانة التي تندرج تحتها هذه المفاهيم الأخرى، ومن ثمّ التوقف عن التظاهر بأن له منفعة أكثر من كونه مجرد مفهوم معياري، كلنا مرحب بالتجادل حوله إلى الأبد انطلاقا من تقاليد متنوعة (الفصل، الإقصاء، التشابك، اللائكية، التحويل الفلكلوري، الزهدوية، إلخ)، والتي سينتج كل منها ضروب مختلفة من النقاشات.

المراجع

Abaza, Mona. 1994. Islamic Education: Perceptions and Exchanges. Indonesian

Students in Cairo. Paris: Cahier d'Archipel.

Abu-Lughod, Lila. 2004. Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt.

Chicago: University of Chicago Press.

Armbrust, Walter. 1996. Mass Culture and Modernism in Egypt. Cambridge: Cambridge

University Press.

Armbrust, Walter. 2005. Synchronizing Watches: The State, the Consumer, and Sacred

Time in Ramadan Television. In Birgit Meyer and Annaleis Moors, eds., Religion,

Media and the Public Sphere. Bloomington: Indiana University Press, 207–26.

Asad, Talal. 2003. Formations of the Secular: Christianity, Islam,

Modernity. Stanford,

Calif.: Stanford University Press.

Asad, Talal. 2008. Reflections on Blasphemy and Secular Criticism. In Hent de Vries,

ed., Religion: Beyond a Concept. New York: Fordham University Press, 580–609.

Berger, Peter. 2000 [1996]. Secularism in Retreat. In John L. Esposito and Azzam

Tamimi, eds., Islam and Secularism in the Middle East. New York: New York

University Press, 38–51.

Bourdieu, Pierre. 1977. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University

Press.

Bowen, John. 2006. Why the French Don't Like Headscarves. Princeton: Princeton

University Press.

Cox, Harvey. 1966. The Secular City. New York: Macmillan.

Dalsheim, Joyce. forthcoming. Unsettling Gaza: Secular Liberalism, Radical Religion,

and the Israeli Settlement Project. New York: Oxford University Press.

Deeb, Lara. 2006. An Enchanted Modern: Gender and Public Piety

in Shi'i Lebanon.

Princeton: Princeton University Press.

Eickelman, Dale F. 1992. Mass Higher Education and the Religious Imagination in

Contemporary Arab Societies. American Ethnologist 19, 4: 643–54.

Froese, Paul. 2008. The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in

Secularization. Berkeley: University of California Press.

Gallie, W. B. 1956. Essentially Contested Concepts. Proceedings of the Aristotelian

Society of London 56: 167–98.

Geertz, Clifford. 1973. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. In

The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 33–54.

Hirschkind, Charles. 2006. The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic

Counterpublics. New York: Columbia University Press.

James, William. 1958 [1902]. The Varieties of Religious Experience. New York: New

American Library.

Mahmood, Saba. 2005. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.

Princeton: Princeton University Press.

Mahmood, Saba. 2006. Secularism, Hermeneutics, Empire: The Politics of Islamic

Reformation. Public Culture 18, 2: 323–47.

Mahmood, Saba. 2008. Secular Imperatives. Post on the SSRC website "The Immanent

Frame": http://blogs.ssrc.org/tif/2008/05/07/secular-imperatives/ accessed 7 Jan.

2009.

Marx, Karl. 1978 [1846]. The German Ideology. In Robert C. Tucker, ed., The Marx-

Engels Reader. 2d ed. New York: Norton, 146–200.

Nandy, Ashis. 2007. Closing the Debate on Secularism: A Personal Statement. In Anuradha

Dingwaney Needham and Rajeswari Sunder Rajan, eds., The Crisis of Secularism

in India. Durham, N.C.: Duke University Press, 107–17.

Ozyurek, Esra. 2006. Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics

in Turkey. Durham, N.C.: Duke University Press.

Schielke, Samuli. n.d. "Doubt and Unbelief in a Time of Religious Revival." MS.

Schielke, Samuli. 2006. Snacks and Saints: Mawlid Festivals

Politics of Festivity,

Piety, and Modernity in Contemporary Egypt. PhD thesis, University of

Amsterdam.

Schielke, Samuli. 2008a. Boredom and Despair in Rural Egypt. Contemporary Islam 2,

3: 251–70.

Schielke, Samuli. 2008b. Policing Ambiguity: Muslim Saints-Day Festivals and the

Moral Geography of Public Space in Egypt. American Ethnologist 35, 4: 539–52.

Schielke, Samuli. 2009. Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the

Moral Self in the Lives of Young Egyptians. Journal of the Royal Anthropological

Institute 15(s1): s24–s40.

Shryock, Andrew. 1997. Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History

and Textual Authority in Tribal Jordan. Berkeley: University of California Press.

Starrett, Gregory. 1998. Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious

Transformation in Egypt. Berkeley: University of California Press.

Starrett, Gregory. 1999. Who Put the "Secular" in "Secular State"? Brown Journal of

World Affairs 6, 1: 147–62.

Starrett, Gregory. 2006. The American Interest in Islamic Schooling: A Misplaced

Emphasis? Middle East Policy 13, 1: 120–31.

Sullivan, Winifred Fallers. 1995. Paying the Words Extra: Religious Discourse in the

Supreme Court of the United States. Cambridge, Mass.: Harvard Center for the

Study of World Religions.

Sullivan, Winifred Fallers. 2005. The Impossibility of Religious Freedom. Princeton:

Princeton University Press.

Taylor, Charles. 2007. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Thomas, Keith. 1971. Religion and the Decline of Magic. New York: Scribner's.

Warner, Michael. 2008. Is Liberalism a Religion? In Hent de Vries, ed., Religion:

Beyond a Concept. New York: Fordham University Press, 610–17.

Weber, Max. 1946 [1915]. The Social Psychology of the World Religions. In H. H.

Gerth and C. Wright Mills, eds., From Max Weber: Essays in Sociology.

New York: Oxford University Press, 267–301.

White, Leslie. 1949. Energy and the Evolution of Culture. In The Science of Culture.

New York: Grove Press, 363–96.

Winegar, Jessica. 2009. Culture is the Solution: The Civilizing Mission of Egypt's

Culture Palaces. Review of Middle East Studies 43, 2:189–97.

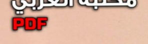
ترجمات (52)

لماذا هذا الكتاب؟

لأن العلمانية من حيث المصطلح والدلالة، ومن حيث الأثر السياسي والاجتماعي، كانت ولا تزال مثار بحث وتساؤل في العديد من الدراسات الغربية، يجمع هذا السفر بين عدد من الأوراق البحثية التي تسلط الضوء على مفهوم العلمانية وإشكالاته في سياقٍ ما بعد حداثي، كما تتساءل عن علاقة العلمانية بالدين، وتحاول الكشف عن مفاهيم العلمانية والعلمانوية والعلمنة.

ويجمع بين بحوث هذا الكتاب خيط ناظم، يطرح أسئلة جديدة عن العلمانية، ويحاول الكشف عن غموض المصطلح وتعقيد الإشكالات التي يطرحها، والمجالات المعرفية والاجتماعية التي يشتبك معها.

ويتضمن مجموعة من الدراسات المترجمة لنخبة من أهم المفكرين المهتمين بمسألة العلمانية. ففي دراسة «العلمانية الغربية»، يقدم لنا الفيلسوف والمنظّر الاجتماعي المرموق تشارلز تايلور بعض أفكاره الأساسية عن الموضوع، والتي فصل فيها القول في كتابه ذائع الصيت عصر علماني. وفي دراسة «العلماني والعلمانويات» يقدم لنا عالم اجتماع الأديان خوسيه كازانوفا تحليلًا مفاهيميًّا مفصّلًا لمفاهيم العلماني والعلمنة والعلمانوية مع التركيز على المفهوم الأخير. بينما يقدم في دراسته «ما بعد العلماني: سجال مع هابرماس»، تحليلًا لمفهوم العلمانية ونقدًا لمفهوم ما بعد العلماني عند الفيلسوف الألماني الكبير يورجن هابرماس. وفي دراسته «مقاربة العلمانوية: العلمانوية والإسلام في أعمال طلال أسد» يستعرض سيندر بانجستاد وينقد مفهوم العلمانوية عند الأنثروبولوجي المرموق طلال أسد. وفي دراسة «العلمانوية: مضمونها وسياقها»، يقدم لنا عقيل بلجرامي، مشتبكًا مع أفكار تشارلز تايلور، تحليلًا مفصّلًا لمفهوم العلمانوية، كمذهب سياسي، ولأسس ومبررات تبنيها وتطبيقها. وفي دراسته «تنويعات التجربة العلمانية»، يقدم جريجوري ستارت نقدًا قويًّا لمفهوم العلماني ومشتقاته، ويحاجج عن أنه مفهوم معياري أو قيمي، متنازع فيه جوهريًّا، وبالتالي قيمته التحليلية ضعيفة أو معدومة. وفي دراستها «الإسلاموية والعلمنة والعلمانية»، تطبق كاتيرينا دالاكاورا أفكار كازانوفا وتايلور على الحركات الإسلامية، وتبين مدى تغلغل العلمانية في بنية هذه الحركات وممارستها.

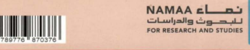


طارق عثمان

باحث ومترجم مصري، له عدد من الدراسات والترجمات العلمية المنشورة؛ منها:

«ما هي الشريعة؟» لوائل حلاق.





NAMAA نماء للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

9 789776 870376

nama-center.com - info@nama-center.com